

TEOLOGIA

LAS MISIONES JESUITICAS DE GUARANIES COMO EXPERIENCIA DE EVANGELIZACION

Rubén D. García: El II Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia (Resistencia)

• *Susana Colazo:* Los guaraníes. Panorama antropológico • *Ernesto J.A. Maeder:* Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes • *Ramón Gutiérrez:* La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes • *Mónica Patricia Martini:* Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767) • *Rafael Carbonell de Masy:* El Superior de Misiones según la "VI Congregación de la Provincia Jesuítica del Paraguay" • *Daisy Rípodas Ardanaz:* Movimientos shamanicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660) • *Alberto A. Rivera:* Bibliografía sobre misiones jesuíticas (1983-1986).

Crónica de la Facultad. Índice de Tomo XXIV.

ADHESION A LA CELEBRACION DEL "V CENTENARIO"

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

TOMO XXIV, N° 50

AÑO 1987: 2° Semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

TOMO XXIV - N° 50

AÑO 1987: 2° Semestre

SUMARIO

<i>Rubén D. García:</i> El II Encuentro Nacional de Profesores e Investigadores de Historia de la Iglesia (Resistencia)	125
<i>Susana Colazo:</i> Los guaraníes. Panorama antropológico ...	129
<i>Ernesto J.A. Maeder:</i> Las fuentes de la información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes	143
<i>Ramón Gutiérrez:</i> La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes	165
<i>Mónica Patricia Martini:</i> Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones (1537-1767) .	175
<i>Rafael Carbonell de Masy:</i> El Superior de Misiones según la "VI Congregación de la Provincia Jesuítica del Paraguay"	229
<i>Daisy Rípodas Ardanaz:</i> Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545 - 1660)	245
<i>Alberto A. Rivera:</i> Bibliografía sobre misiones jesuíticas (1983 - 1986)	277
Crónica de la Facultad	283
Índice del Tomo XXIV	287

II ENCUENTRO DE PROFESORES E INVESTIGADORES DE HISTORIA DE LA IGLESIA

(Resistencia, 7 al 11 de setiembre de 1987)

UN POCO DE HISTORIA

En 1984, siendo Decano de la Facultad de Teología (U.C.A.) el Pbro. Lucio Gera y por su sugerencia, en la Cátedra de Historia de la Iglesia, maduró la iniciativa de reunir en un "Encuentro" (Simposio o Congreso nos parecieron exorbitantes), a los profesionales de la Historia de la Iglesia en Argentina. Sabíamos que éramos muchos, pero sin ninguna conexión institucional ni social. Así nació el *Primer Encuentro* llevado a cabo en Ramos Mejía (Buenos Aires) del 4 al 7 de noviembre de 1985. Llegamos a congregarnos unas cuarenta personas.

Entonces no hubo un único tema desglosado en diversas ponencias, sino cinco ponencias, sin necesaria conexión temática, salvo la ofrecida por la naturaleza del *Encuentro*: la Historia de la Iglesia. Se encomendó su desarrollo a personalidades de reconocida competencia, entre los que cabe destacar: el P. Cayetano Bruno sdb, el Dr. Ernesto Maeder —ambos miembros de la Academia Nacional de Historia— y el Dr. Néstor Tomás Auza, autor de investigaciones en el campo de la historia del catolicismo argentino.

UN PROYECTO "BIANUAL"

Fruto de aquel *Primer Encuentro* fue la propuesta de convocarnos cada dos años hasta 1992, para profundizar aspectos de la historia de la evangelización en Argentina por áreas histórico-geográficas: el Litoral, el Tucumán y la Patagonia.

Para 1987 se eligió el Litoral argentino, más precisamente, Misiones y sus célebres Reducciones Jesuíticas entre los guaraníes.

El Dr. Ernesto Maeder, con un equipo de historiadores de Resistencia (Chaco) se encargaba de la organización: temas, expositores, sede, etc.

LA PREPARACION DEL "SEGUNDO ENCUENTRO"

Se acordó que el *Encuentro* se realizaría en Resistencia, en el local del Seminario Diocesano, del 7 al 11 de setiembre.

Paso previo indispensable fue conseguir recursos financieros para llevarlo a cabo. Como en el Primer Encuentro, recurrimos a la generosidad de *Adveniat*, que con su ayuda, hizo posible también el Segundo Encuentro.

El Dr. Ernesto Maeder, en Resistencia, fue apalabrando a especialistas en los distintos aspectos de la historia de las Reducciones Jesuíticas, de lo que resultó una interesante programación. A las exposiciones teóricas se las quiso ilustrar con visitas a los lugares arqueológicos.

LA PROGRAMACION DEL "SEGUNDO ENCUENTRO"

El programa estuvo compuesto de dos tipos de actividades: ponencias y visitas.

En primer lugar, seis ponencias polarizaron el interés de los participantes el lunes 7 por la tarde y el martes 8.

Intervinieron cuatro expositores ligados por la residencia y el estudio a las zonas chaqueña y misionera. Razones de índole personal obligaron a cambiar el orden previsto de las ponencias, cuya secuencia fue así:

- 1º Arquitecto Ramón GUTIERREZ, *Los pueblos misioneros, urbanismo y vida cotidiana.*
- 2º Doctor Ernesto MAEDER, *Las fuentes de información sobre las misiones guaraníes.*
- 3º Licenciada Susana COLAZO, *Los guaraníes, panorama antropológico.*
- 4º Doctor Rafael CARBONELL DE MASY, s.j., *El Superior de misiones.*

Dos expositoras provenientes de la Capital Federal y de la experiencia universitaria de la UBA (Universidad de Buenos Aires), completaron el número de ponencias:

- 5º Licenciada Mónica MARTINI, *Los guaraníes y los sacramentos. Conversión y malas interpretaciones.*
- 6º Doctora Daisy RIPODAS ARDANAZ, *Movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes (1545-1660).*

El contenido integral de cada ponencia puede apreciarse en la publicación que ofrecemos en este número de Teología.

A cada exposición siguieron preguntas, aclaraciones, comentarios, aportes y debate.

La segunda actividad programada fue las visitas guiadas a algunas de las famosas Reducciones Jesuíticas. Los participantes, cuyas obligaciones personales lo permitían, el miércoles 9 por la mañana, en un micro especial nos trasladamos a San Ignacio (provincia de Misiones), a 350 km de Resistencia, y, guiados por las explicaciones del Dr. Maeder, recorrimos la antigua reducción de *San Ignacio Miní*. Ese mismo día por la tarde, de regreso y en camino hacia Posadas, capital provincial de Misiones, nos detuvimos a observar las ruinas de la reducción de *Loreto*, absorbida por la selva, y la de *Santa Ana*, en lamentable estado de abandono.

En Posadas, por gentil invitación del Obispo Diocesano, Mons. Carmelo J. Giaquinta —gran promotor de los estudios históricos desde el decanato de la Facultad de Teología—, tuvimos la ocasión de conocer una obra de avanzada geográfica y científica de la tarea evangelizadora de la Iglesia argentina: el *Instituto Antonio Ruiz de Montoya*. Pudimos admirar sus modernas instalaciones donde funcionan múltiples carreras de nivel terciario, el museo regional y sus publicaciones históricas y cartográficas. Su fundador y actual Rector, el Obispo Emérito de Posadas Mons. Jorge Kémerer con representantes de profesores y alumnos, nos agasajaron con una cena y con obsequios de obras del Instituto.

Pernoctamos en Posadas, y a la mañana siguiente atravesamos el Paraná para pasar a Encarnación, ciudad paraguaya, y visitar la bellísima reducción de *Trinidad*, reconstruida gracias a un esfuerzo humano y técnico digno de elogio.

Regresando de Posadas, no podíamos dejar de visitar el Santuario correntino de *Nuestra Señora de Itatí* ligado a la evangelización de la zona.

VIDA COTIDIANA

Una crónica es fría porque se reduce a recoger hechos, caminos y actividades. Siempre lo mejor tiene algo de inefable. A lo inefable, en su fuerte sentido etimológico, pertenece la convivencia. En el recuerdo de cada uno de los treinta y tres participantes —sacerdotes, laicos y laicas, religiosas— quedan los momentos de alegre compartir en las comidas, en la Eucaristía, en el mate, en los viajes, en las conversaciones. Ese clima lo debemos a las Religiosas de San José, que atienden la casa, y se desvivieron por nosotros, a la tranquilidad del lugar, a la

inteligente animación del Dr. Néstor Tomás Auza, a quien elegimos para dirigir el Encuentro, a las diligencias del Dr. Maeder que preparó la acogida, la estadía y la despedida. Mons. Giaquinta, reemplazó al arzobispo local Mons. Juan J. Iriarte —en viaje por Europa— predisponiendo el clima de la asamblea con sus palabras de introducción. Mil gracias a todos. Pero un agradecimiento particular queremos hacer llegar a *Adveniat*.

RUBEN D. GARCIA

LOS GUARANIES

PANORAMA ANTROPOLOGICO

Introducción

Los guaraníes constituyen uno de los grupos indígenas sudamericanos que más poderosamente han ejercido su atracción entre los investigadores de las ciencias sociales. Historiadores, antropólogos, lingüistas, sociólogos, demógrafos, arqueólogos, etc., han escrito y continúan escribiendo sobre los guaraníes. En consecuencia, éstos han despertado un febril interés que se extiende hasta la actualidad. Se organizan seminarios, debates, simposios sobre una amplia problemática que aún continúa abierta.

No tenemos una respuesta satisfactoria para responder a qué se debe esta preocupación. Sin embargo, es indudable que los guaraníes fueron los actores capitales de un particular momento de la historia colonial, en una región estratégica de Sudamérica. Al mismo tiempo, sus descendientes actuales y la gran masa de población mestiza del litoral argentino y del Paraguay, configuran un real tema de estudio para los investigadores.

Referirnos a los guaraníes nos exige, desde un principio, poner orden en el tiempo y distinguir diferentes épocas en el transcurso de su devenir histórico, porque cada época cuenta con un diferente tipo de documentación. Es, así, que podemos hablar de:

1. *La dispersión de los paleo-amazonidos*: las fuentes arqueológicas.
2. *Los guaraní etnográficos del siglo XVI*: documentación de los primeros tiempos de la conquista.
3. *Los guaraní conquistados, siglos XVI-XVII*: la documentación colonial.
4. *Los guaraní reducidos, siglos XVII-XVIII*: la documentación jesuítica.
5. *Los guaraní contemporáneos, siglos XIX-XX*: los estudios sistemáticos (viajeros científicos, antropólogos).

Es claro que la documentación más rica y abundante que ha retratado al indio guaraní de los tiempos etnográficos, corresponde al período que transcurre entre el siglo XVI y XVII. Sin embargo, esas fuentes son bastante parciales porque el enfoque se ha hecho desde el punto de vista del hombre blanco, ya sea el colonizador, ya sea el sacerdote. Es decir, los datos consignados responden a criterios muy distintos. Pero siempre desde la perspectiva del hombre blanco. Por otra parte, el proceso de aculturación fue rápido y acelerado, de manera tal, que el verdadero hombre etnográfico se diluye entre la documentación colonial y jesuítica.

Estas fuentes insisten, además, en las relaciones y vinculaciones establecidas entre el indio y el español, esto es, la interacción cristiano-guaraní. Esta cuestión, ha sido señalada de un modo muy sagaz por Meliá (1986: 17-18; 25-29).

Los estudios sistemáticos iniciados en este siglo, especialmente por los antropólogos, han tenido como base heurística las fuentes documentales. Pero los datos recogidos entre los guaraníes contemporáneos, como por ejemplo los *Mbyá*, han permitido vislumbrar aspectos de su cultura tradicional que eran insospechados. En este sentido, como afirma Meliá, es verdad que existe una gran diferencia entre el guaraní del documento y el guaraní de la vida actual. Esa diferencia, que la distancia y el tiempo no me puede explicar cómo habrá sido realmente el guaraní etnográfico (Meliá, 1986: 93-94). Sin embargo, creemos que es posible lograr una aproximación para rescatar el ethos tradicional guaraní. Desde esta perspectiva, el testimonio oral juega un papel básico, si entendemos la transmisión del testimonio oral como una interpretación valorativa de los hechos del pasado. La importancia de su estudio no reside tanto en el crédito que merezcan esos testimonios como fuente histórica, sino por ser portadores de valores grupalmente compartidos (Dorson, 1964: 220-234).

Nosotros nos vamos a referir a los *guaraníes etnográficos* es decir, a aquellos indios de los comienzos del siglo XVI, que vivieron los primeros momentos de la conquista. Esto supone referirse a los *guaraní* como una entidad socio-cultural hoy totalmente desaparecida.

Para introducirnos en el pasado, tenemos que conocer sus orígenes. Lo cual nos exige acudir a las fuentes arqueológicas. Los antepasados de quienes históricamente conocemos como *guaraní* eran pueblos neolíticos y cultivadores de tubérculos, en las selvas tropicales, que aparecen en Sudamérica hace unos 3000 años. Penetraron por el Istmo de Panamá y se fueron expandiendo por las llanuras de Colombia y Venezuela.

Estos pueblos neolíticos constituyen la tercer oleada de población para la gran región de la *Amazonia*.

Estos amazónidos neolíticos, obligados por las alteraciones y los grandes cambios ecológicos (sequía), continuaron bajando y dispersándose hacia el sur. Llevando siempre una dirección general sur-sur-este (en gran parte documentada por la arqueología), buscaban tierras aptas para su subsistencia, es decir, para cultivar y cazar (*Krickeberg*, 1974: 193-195).

La constante movilización de estos pueblos es lo que se conoce como la dispersión del *Avá-amazónico*, es decir, *Avá*, del hombre, del indio que constituye lo que mucho más tarde se conocerá como *guaraní*. (*Susnik*, 1979-80: 10-12).

La vivencia de los *Avá* estaba garantizada por la posibilidad de ir abriendo nuevas "rozás" cada año y encontrar abundantes cazaderos. La idea de la tierra nueva y fresca los impulsaba a la expansión.

En estas sucesivas oleadas de poblaciones, hay que distinguir dos ramas: *proto-Mbyá* y *proto-Cario* (*Susnik*, 1982: 22-25).

Los proto-Mbyá eran los cultivadores de la mandioca amarga. Organizados en pequeños asentamientos. Grupos con un solo linaje. Eran patrilineales. El jefe del grupo o de la unidad social (*tey'i*) es el padre de la comunidad, porque el patrilineaje es unilineal.

Estos pequeños grupos se agrupaban en una casa comunal que albergaba de 30 a 100 familias. Era una banda y difícilmente se llegaba a confederar.

La residencia era matrilocal o uxorilocal. Lo cual supone sacar a los hombres de su aldea (*tey'i*) para ir a la de su esposa.

Tey'i indica un linaje y el linaje se agrupaba en una o dos casas. Quiere decir que el linaje se asentaba en una aldea constituida por una o dos casas. A su vez, un linaje configuraba una banda.

Los proto-caríos fueron una oleada de población muy reciente. Entre ellos aparecen las grandes aglomeraciones y la organización aldeana.

Teko'a o *tecua*: indica muchos linajes. Es la coexistencia de diferentes linajes en un solo lugar. Son los multilinajes. La *teko'a*, entonces, era la aldea constituida por varios linajes.

El lugar de residencia era matrilocal o uxorilocal. El jefe del grupo o comunidad (*teko'a*) buscaba afirmar sus vinculaciones a través de la poligamia para afirmar su poder.

La poligamia indica que la mujer constituye el medio para establecer lazos de parentesco político. A esto se suma el principio de la *reciprocidad*, o sea, la ayuda mutua entre todos los parientes políticos. A esto se añade el *prestigio* porque cuanto más mujeres, más hombres para la "roza" y más lotes para el cultivo; y, en consecuen-

cia, mayor producción agrícola para realizar *los convites*. El prestigio equivalía a importancia social y política (Susnik, 1982: 23-31).

La mestización de los *proto-Mbyá* y de los *proto-Cario*, dio origen a lo que conocemos con el nombre genérico de *guaraní*.

Guaraní es un término gentilicio. *Avá* es la identificación étnica guaraní. Sentirse *Avá* implica, entre otras cosas, una identidad comunicativa, una conducta vivencial similar y compartir un antepasado mítico común, fundador de su linaje.

Nosotros intentamos presentar al *guaraní etnográfico*, desde sus propias categorías de pensamiento. Esto es, lo que en antropología conocemos como la perspectiva *emic*. Es como si nos introdujéramos debajo de la piel del indio (Harris, 1978: 491-523). Elegimos un solo aspecto de su cultura, la estructura social en los tiempos etnográficos, porque consideramos que es el aspecto que otorga coherencia interna al sistema guaraní. Es decir, permite enlazar y comprender al mismo tiempo, otros aspectos de la cultura: música, lenguaje, religión, etc. También refleja de manera notable, el "modo de ser guaraní". Aquella estructura social original, padeció cambios operados por el sistema colonial y jesuita. Pero esto es otra cuestión, a la cual no nos vamos a referir.

El objetivo fundamental es describir la estructura social originaria en la medida de lo posible, para comprender el comportamiento del hombre guaraní, quien responde a su particular sistema de valores.

1. LA ESTRUCTURA SOCIAL

La estructura social del guaraní etnográfico nos introduce en: 1) *Su territorio y ámbito geográfico*; 2) *Las diferentes maneras de agruparse*; y 3) *Las expresiones para afianzar y consolidar la cohesión social*, esto es, los sistemas de alianza (poligamia y convites).

1) *El territorio.*

El ámbito geográfico del guaraní fue la floresta tropical lluviosa y subtropical. Vivía en la selva. Pero próximo a las vías de comunicación: los ríos.

¿Cómo percibía la selva el guaraní? Ellos eran cultivadores de tubérculos. También incluían maíz, tabaco, etcétera. La práctica del cultivo en la selva hacía que ésta se presentara como una realidad hostil, amenazante e inhóspita para poder practicar la horticultura. La selva era un obstáculo que debía despejarse a golpe de hacha de piedra. Exigía un trabajo duro y difícil. Los hombres talaban los árboles

y efectuaban el incendio posterior. La mujer plantaba y cuidaba los tubérculos. Por otra parte, la selva invadía constantemente los cultivos, por eso era combatida. Esa misma selva que también servía de refugio y protección.

La selva estaba habitada por potencias malignas que poblaban ese ámbito oscuro y plagado de alimañas. El guaraní debía tomar precauciones para protegerse de aquel ámbito amenazador. La percepción social de su entorno otorgaba sentido a su conducta y a las acciones que emprendía sobre la naturaleza (Godelier, 1981: 40-42).

En sociedades como la guaraní, donde la economía dependía primordialmente de las técnicas de la "roza", la productividad era muy alta, aunque el rendimiento por superficie era muy bajo. No se alcanzaba una verdadera producción, donde hubiera superávit. El cultivo alcanzaba para subsistir, por eso se califica a este tipo de economía, como agricultura de subsistencia. En estas latitudes, la tierra pierde rápidamente su fertilidad y esto obliga a la gente, a trasladarse continuamente.

Cuando el modo de producción depende de la agricultura de roza, es imperativo la existencia de vastos territorios de poblados que permitan la rotación de los cultivos. Es claro que este tipo de economía, pone límite a la permanencia y forma de habitación de la gente.

En consecuencia, la población se va dividiendo y los grupos van emigrando a territorios vacíos. La división y emigración de los grupos, permite mantener el equilibrio entre la población y los recursos (Godelier, 1982: 28-29). Este mecanismo podía funcionar porque estaba sustentado en el sistema de parentesco guaraní.

En cuanto a la propiedad de la tierra, ésta era propiedad del linaje. El individuo, por pertenecer a un determinado linaje que lo ha precedido en el tiempo, tiene acceso a la tierra, pero no la posee. Cada individuo tiene el derecho exclusivo al uso de la tierra pero la tierra no es de su propiedad. Cada individuo controla sus propios sembradíos, porque esa cosecha será suya, constituyen sus bienes y los puede transferir, pero la tierra no.

Así se expresa entre los guaraníes etnográficos el uso de la tierra. Su relación con ella hace comprender el placer que habrá significado descubrir nuevas tierras y hacerlas cosechables. Es posible entender ese espíritu "colonizador" del guaraní, porque el pedazo de tierra en sí no era suyo, sino sus productos. Los jefes de cada linaje controlan la tierra. Cada cacique es el responsable del cuidado de la tierra de sus antepasados.

Afirma Godelier (1981: 72-73) que las formas comunales de apropiación de la tierra y los recursos, existen porque el individuo aislado

no puede sobrevivir. Así, cada individuo y sus descendientes tienen acceso a los recursos y queda asegurada la reproducción. La tierra es una propiedad comunal inalienable y la fuerza de trabajo se reparte a través del funcionamiento de los lazos de parentesco (*Godelier*, 1981: 92).

2. LAS MANERAS DE AGRUPARSE

La estructura social se basaba en las grandes casas comunales. El lugar de residencia era matrilocal o uxorilocal. Quiere decir que el marido va a residir al grupo de su esposa. El hombre, al residir en la aldea de su mujer, también acarrea nuevos parientes políticos.

Este tipo de residencia hace que las mujeres aglutinen yernos; y, por lo tanto, gran número de brazos masculinos para la '*roza*'. Consecuentemente, se produce un debilitamiento comunal porque se saca un hombre de su aldea, para ir a vivir a la aldea de su mujer. Sin embargo, se mantiene un equilibrio ya que, a la aldea del hombre, irán otros hombres de otras aldeas en ocasión de tomar esposa.

Este tipo de residencia matrilocal, establecía la movilidad de los parientes políticos: suegros y cuñados. En una casa comunal convivía un linaje patrilineal (la filiación de los individuos cuenta su ascendencia por el grupo de los parientes paternos).

La propiedad de los campos de cultivo pertenecían a la unidad del linaje. El linaje se denominaba *tey'i*. Entonces, el linaje es el grupo macrofamiliar unido por el parentesco que habita en una casa comunal. Por eso, la casa comunal es la expresión de la unidad socio-económica con explotación de cultivos, cazaderos y pescaderos. Se ha advertido, que el poder político se mantenía dentro de ciertos linajes llegando a constituir una verdadera nobleza.

El jefe del *tey'i* era un "padre" para su comunidad (*Susnik*, 1979-80: 18 y 1982: 127). *Teko'a* o *tecua*: cuando varios linajes *tey'i* se asocian, por ejemplo, cinco, seis, o más, se forma una conciencia sociolocal, un vínculo aldeano. La asociación de varios *tey'i* en el *tecua*, otorgaba mayor cohesión social y política porque el ciclo matrimonial, es decir, el intercambio de mujeres y cuñados, constituían un vínculo de reciprocidad mucho más extensivo. *Teko'a* o *tecua*, era la unidad menor: el grupo de parientes que habitaba en una casa. Una o dos *tecua*, configuraban una aldea.

Durante el proceso de aculturación, la unidad de linaje concebida como un todo unitario se fue disolviendo; y, al mismo tiempo, se fue fortaleciendo la unidad local. Es decir, con la aculturación se fue di-

solviendo el linaje, porque iba disminuyendo el número de integrantes de cada una de las casas comunales y el intercambio de mujeres y cuñados se rompió. En otras palabras, el principio de la reciprocidad fue disuelto. La unidad local se fue robusteciendo con el aumento del número de viviendas para cada comunidad, por eso se afirmó la unidad local aldeana.

En el siglo XVI, la *tecua* configuraba una unidad de linaje que habitaba en una casa. En el siglo XVIII, la *tecua* había perdido definitivamente su carácter de localidad. En el siglo XIX, existía la aldea como concentración de un elevado número de pobladores. Esa concentración demográfica en aldeas parece ser una evidente influencia jesuítica (Susnik, 1979-80: 19).

Tenda es la aldea o pueblo. Eran los grupos parentales de las “*tecua*” vecinas, que en conjunto formaban un pueblo. La unificación de las *tenda* o aldeas en confederaciones *guara*, surgieron ante la necesidad bélica. Es decir, eventualmente se unían para combatir a otras guaras. La *guára* era el conjunto de aldeas confederadas.

Las grandes confederaciones regionales (*guaras*), eran las distintas parcialidades que constituían diferentes asentamientos geográficos. Cada *guára* se extendía sobre una región muy bien definida, cuyo territorio era de uso exclusivo para el grupo que la habitaba. Por tanto, tenía el derecho a usar la tierra, la “roza”, los cazaderos y pesqueros. En cierta forma, estas agrupaciones regionales estaban limitadas en su potencial económico por los ríos. Las vías fluviales eran a la vez, los caminos de circulación y los límites naturales entre una y otra *guára*.

Los vínculos sociales estaban establecidos por el parentesco político. Existía una intercomunicación entre las *guáras*, lo cual no significaba interdependencia, ni una obligada coordinación de empresas. El marcado carácter etnocéntrico —fuerte conciencia de pertenencia a la *guara*—, unido al exclusivismo de cada *guára*, condujo al recelo entre los miembros de cada parcialidad.

A pesar de la unidad lingüística y cultural guaraní, que desde la época de sus ancestros se fue imponiendo sobre las tierras que iban conquistando y colonizando mediante los asentamientos y las “rozas”, estaban divididos en núcleos independientes y circunstancialmente enemigos (Susnik, 1979-80: 28-46).

Cada *guára*, próxima a las corrientes de agua, llevaba la denominación del nombre del río o bien, de su cacique. Al momento de la conquista, se han podido determinar 14 *guáras*: la de los *Carios*; *Tobatines*; *Guarambarenses*; *Itatines*; *Mbaracayuenses*; *Mundayenses*; *Paranáes*; *Ygañáenses*; *Yguazúenses*; *Uruguayenses*; *Tapes*; *Mbiazás*;

Guairáes y *Chandules* (son los guaraní de las islas). (*Susnik*, 1982: 32-55) (*Susnik*, 1979-80: ver mapa de ubicación de las guáras).

A estas guáras o parcialidades, los españoles las denominaron *provincias*, aplicando sus categorías culturales. Sin embargo, esta denominación no tenía sentido para el guaraní, menos aún el sentido de nación. Esta es una categoría que no existe entre los pueblos etnográficos y suele ser aplicada indiscriminadamente por muchos investigadores de los pueblos guaraníes. Provincia y nación, responden a organizaciones administrativas de los territorios en la cultura occidental. Entre las diferentes *guáras*, no existía una verdadera unión, por tanto, no existía una conciencia nacional.

¿Qué sucedió con las *guáras*? Entre mediados y fines del siglo XVI, merced al contacto con los españoles, se transformaron en otro tipo de asentamientos. Los distintos grupos componentes de las guáras, se mezclan, se confunden y se pierden los linajes. La alteración de la estructura social original, se convierte en los denominados *pueblos* o *tavas*, que eran tierras de propiedad comunal bajo un régimen de la administración colonial. Las *guáras* desaparecen: fueron des pobladas y abandonadas. Surgen las nuevas reagrupaciones en pueblos-tavas. Es el fin del mundo guaraní.

En resumen, las agrupaciones pueden considerarse como sigue: *Tey'i*: un linaje. *Teko'á*: unión de dos o más linajes. *Tenda*: unión de varias teko'á, que configuran la aldea. *Tenda* tiene una connotación de emplazamiento físico, de asentamiento, de aldea. *Guára*: es la confederación o conjunto de aldeas. La unidad social es el linaje patrilineal, quiere decir que cada individuo cuenta su ascendencia por vía masculina, por la vía del padre.

Entre mediados y fines del siglo XVI, la estructura social originaria fue alterada definitivamente. Se organizan los pueblos de indios para facilitar su evangelización y mejor control sobre el territorio sujeto a su jurisdicción. Se implanta la encomienda como un sistema de organización laboral entre los indios (*Maeder*, 1984: 119-120). Sin embargo, el servicio prestado por los guaraníes a los encomenderos, provocó conflictos que impulsaron a aquellos a reducirse bajo la tutela jesuítica (*Maeder*, 1984: 121). Pero esto es otra cuestión, que escapa a nuestro objetivo.

Surgen, pues, las *tavas*, entendidas como aglomeraciones de indios que son concentrados para enseñarlos y civilizarlos al modo de la cultura europea. Las *tavas* constituyen comunidades localizadas con tierra para plantíos y estancias, exclusivas para guaraníes.

Se produce en comunidad y para la comunidad. Quiere decir que el trabajo es de todos y los bienes son de todos. El sistema de trabajo

y el usufructo son comunales. La propiedad es comunal. En otras palabras, no queda nada de los tiempos etnográficos: antes la tierra era propiedad de los antepasados; el cacique administraba y los integrantes del linaje usufructuaban; el producto de las “rozas” pertenecía a cada individuo.

Los cultivos, los productos de la caza y de la pesca, ya no son de cada individuo, sino de todos. Desaparece el sentido de pertenencia. El nuevo sistema permite un verdadero control socio-cultural y económico que depende de la administración colonial, ya sean laicos o curas doctrineros.

Los *pueblos-tavas* suponen la inmovilidad para el guaraní, esto es, el no desplazarse, la falta de nuevos rozados, el encierro local. Ya no conquistará nuevas tierras. No experimentará aquel placer de colonizar con nuevas rozas, de instalar nuevos asentamientos. El principio de intercambio que regía el sistema de parentesco se ha quebrantado. Ahora, los “cuñados” no son indios, son los españoles.

La desintegración biológica provocada por el profundo mestizaje y el desorden socio-económico de las casas-comunales originales, provocado por la falta de mujeres, la falta de hombres y brazos para abrir nuevas “rozas” —era la garantía económica y el estímulo ideológico de los guaraní—, llevará el quebrantamiento definitivo del mundo del *Avá*. (*Susnik*, 1979-80: 59).

Por otra parte, el mayor daño que provocó la conquista del territorio guaraní y “*que los obligaban a rendirse, era talarles sus sembreras y comidas*”. (*AGN*, folio 604).

Todas estas alteraciones provocaron en el indio un “terror psicológico” que lo condujo al pesimismo y al aniquilamiento. Por eso afirmamos que constituyó el fin del mundo guaraní (*Susnik*, 1982: 132-139).

3. EXPRESIONES PARA AFIANZAR Y CONSOLIDAR LA COHESION SOCIAL: LOS SISTEMAS DE ALIANZA

La poligamia y los convites, constituyen verdaderos sistemas de alianza y están íntimamente vinculados con la búsqueda de prestigio-poder. Entre los guaraní, como cualquier otra cultura neolítica de cultivadores tropicales, existió una verdadera preocupación por la búsqueda del prestigio.

Esto nos lleva a considerar un elemento fundamental de la estructura: el *cacique*. Esta figura se constituye en el punto de partida de la estructura social, porque todo el sistema gira a su alrededor. Las fun-

ciones que él emprende y transmite al resto, permiten mantener una estructura viva y dinámica.

La existencia de un cacique general al frente de cada *guára* y caciques menores en cada *tecua*, se presentan como los pilares de la estructura y este sistema ha sido bien documentado en la época colonial. Por ejemplo, los documentos del Archivo Nacional de Asunción; Archivo General de la Nación Argentina; Museo Mitre, etc.

El cacique regional (*mtuvichá rubichá*) de la *guára*, formalizaba alianzas matrimoniales en todas las aldeas de su región. A cada uno de sus hijos los designaba como jefes de aldea (*mtuvichá*). Esto, por el principio de descendencia del linaje patrilineal, complementado con la residencia uxorilocal.

En cuanto a la herencia, no se debe entender a la manera del hombre occidental. Los hijos no heredan propiedades, ni pertenencias del muerto. Entre los guaraní, se heredaba el poder-prestigio, entendido como responsabilidad de cuidar y administrar la tierra de los antepasados de la *guára* y dejar que los descendientes hagan usufructo de los productos de la tierra.

El poder se concreta en el cacique, por eso la institución del cacicazgo se sucedía de padres a hijos. "Conocen su descendencia y linajes y caciques principales." (AGN, folio 604). Además, "estiman mucho su nobleza y cacicazgos y linajes de donde proceden. Se consideren valientes y guerreros". (AGN, folio 605).

Es oportuno insistir que si bien, hasta plena época jesuítica los indios continuaban reconociendo su ascendencia (linaje) y los caciques, el sistema en sí no existía, porque se había alterado para siempre desde el siglo XVI, con la llegada de los conquistadores y la implantación del sistema encomendero. "Cuando el cacique moría todos sus vasallos tenían por su verdadero cacique al hijo del difunto y como a tal lo respetaban y servían" (AGN, folio 617).

Acá se plantea una cuestión difícil de resolver en principio. Atributo del cacique era la poligamia. Esto supone varias esposas con varios hijos. ¿Cuál es el hijo que hereda el cacicazgo?

Los indios reconocían a sus hijos y el primogénito sucede al padre en el cacicado (AGN, folio 626). Pero ¿quién es el primogénito? "Cuando los caciques se querían bautizar, había que establecer cuál era la verdadera mujer y el hijo de ella sucedía en el cacicado aunque tuviera otros de mayor edad de las mancebas" (AGN, folio 626).

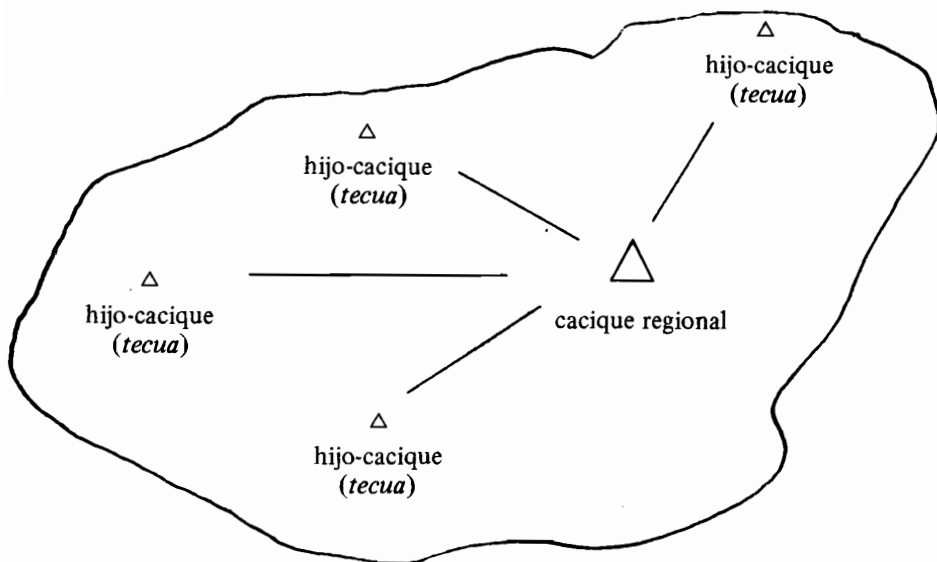
Estas afirmaciones provienen de un documento de la época jesuítica, cuando la estructura social de los tiempos etnográficos ya había sido alterada. Por otra parte, categorías tales como *primogénito* y *mancebas* no son propias del pensamiento guaraní. No porque

ellos sean incapaces de distinguir entre el hijo mayor y el resto; o bien, entre las diferentes esposas. ¿Acaso existió una principal o "legítima" y las otras fueron mancebas? Para el guaraní seguramente, todas fueron sus esposas.

Sospechamos que aquel principio de mayorazgo, en todo caso es español, pero no guaraní. Esto estaría confirmado, en parte, por la misma estructura social tradicional: cada hijo varón era designado el cacique de las diferentes *tecua*. Uno de ellos, le sucedería en la jefatura de la *guára*. ¿Cuál?

Consideramos que sucedía en el cacicazgo, aquel hijo varón que reuniera las condiciones más apreciadas para ser cacique, para ser un verdadero hombre, un *Avá*. Esto es, el don de la palabra, la valentía, el coraje, el espíritu colonizador para emprender nuevas "rozas"; buen conocedor del territorio de sus antepasados; guerrero en el sentido de emprender expediciones contra sus vecinos; capaz de establecer lazos de unión con varias mujeres (poligamia); capaz de realizar con-vites.

El modo de ser guaraní, se expresa particularmente en la conducta del cacique, y la poligamia es un aspecto. La poligamia es un sistema de alianza. Permite al cacique regional (*mtuvichá rubichá*) de la *guara*, formalizar alianzas matrimoniales en todas las aldeas de su región y designar a sus hijos como jefes de aldea (*mtuvichá*).



Guára

Por otra parte, merced al principio de reciprocidad, la mujer engendra lazos de parentesco político (yernos-cuñados); y, en consecuencia, la ayuda mutua entre todos los parientes políticos. Como el loteo de tierras de "roza" se realiza por mujer con hijos, quiere decir que, por ejemplo un hombre con diez mujeres se asegura el derecho a diez lotes para "roza" y cultivo.

La poligamia, entonces, es el camino para conseguir todo el poder porque el parentesco político implica muchos brazos para la "roza" y el cultivo. Poseer muchas mujeres asegura la subsistencia. También asegura la solidaridad del grupo en tanto constituye un sistema de alianzas y asegura su prestigio económico y socio-político.

Pero es claro que existen otras formas de adquirir prestigio: guerra, oratoria, antropofagia. La guerra suponía reunir a los hombres, jóvenes y adultos, para emprender una expedición punitiva contra otros grupos. La oratoria se refiere al que sabe hablar bien, es decir, el que sabe persuadir. Aquel jefe o cacique que sabía hablar bien, era capaz de asegurar su poder y prestigio porque entonces, sabía organizar y manipular a las personas de su *tecua* y de su *guara*.

Estos comportamientos, por otro lado, están íntimamente vinculados con el *Avá* y su idea de superioridad racial y étnica. El marcado sentimiento etnocéntrico del *Avá*, hacía considerar al resto, como enemigos y despreciables. Si a esto se suma la alta conciencia de pertenencia a su *tecua* y a su *guára*, hace comprensible su conducta con respecto a los grupos no-guaraní y entre los guaraní de las distintas guáras.

El espíritu belicoso y expansivo, junto con su marcado etnocentrismo, los condujo a una práctica honorífica: el canibalismo (*Métraux*, 1947, I: 88). El canibalismo es un sistema de amedrentamiento y de imposición sobre los demás enemigos de otros pueblos, o de otras guáras, por el terror. Es una amenaza constante, una violencia, pero también es una forma de proveerse de carne, esto es, ingerir proteínas (*Harris*, 1986: 55-56). El canibalismo es una forma de lograr poder-prestigio, porque también es una modalidad de la dominación. En todo caso, es un dominio basado en el prestigio y por eso es una práctica honorífica.

Los convites se refieren a la fiesta del *areté*. Tiene un alto sentido integrador. El *tuvichá* estaba obligado, por su misma condición, a convocar a los convites. En estas ocasiones se hacía patente el "poder" colectivo simbolizado en la figura del *tuvichá* (*Susnik*, 1982: 129-131).

El *areté* consiste en la invitación a una fiesta por parte del jefe de una aldea (*tenda*) al jefe de otra, y con toda su gente. El jefe (*mburuvichá*) estaba obligado a organizar los festines como demostración de

su prestigio; y, además, una forma de conservarlo. Por eso, estos festines se hacían entre los *tecua* (linajes).

Es una fiesta con comida y bebida en abundancia: chicha preparada por las mujeres y carne de animales de caza. Es un verdadero derroche. La fiesta pone en movimiento a toda la comunidad. Es una época eminentemente colectiva porque expresa la unidad del grupo. El canto y la danza ejecutados por los hombres, eran inspirados por el *shamán* y los conducía al éxtasis. Los convites implicaban la obligación de ofrecer, aceptar y retribuir. Su rechazo equivalía a declarar la guerra, porque era negar la alianza intergrupar.

El *areté* también se vincula con el acceso al prestigio social. Un caso particular eran los convites antropofágicos porque servían para renovar la conciencia de pertenencia al grupo. Expresiones para adquirir prestigio-poder y, además, mantenerlo:

Canibalismo	
Guerra	
Oratoria	
Matrimonio (poligamia)	} sistemas de alianza
Convites (el areté)	

Resumen

El conocimiento de los guaraníes etnográficos, lo hemos intentado desde el punto de vista del *Avá*. Uno de los aspectos culturales que elegimos, es la estructura social, porque ella nos introduce en la "forma de ser guaraní". Esto es, su sentimiento profundamente etnocéntrico y avasallador.

El sentimiento del *Avá*, dueño y señor, va de la mano con la idea del ser libre. Este sentimiento de libertad sobre todos los demás, lo lleva a imponerse. Por otra parte, la búsqueda de la libertad es también una búsqueda de la abundancia inmediata para subsistir. Le gusta la buena vida.

El deseo de asegurarse la abundancia y la buena vida llevó a los guaraníes incluso, al terror: la *antropofagia*. Otras formas fueron, a través de la búsqueda de la tierra sin mal, los *convites* y la *poligamia*.

La poligamia, otorgaba prestigio y poder, además de brindar un parentesco político para trabajar en la producción económica. Y solamente por medio del parentesco político, una sociedad neolítica con horticultura basa su amistad interétnica.

El sistema socio-político de los *Avá*, no tuvo cohesión suficiente (de ahí los convites). En todo caso, constituyeron una serie de pequeñas comunidades y cada una con su propia individualidad, típica consecuencia del etnocentrismo.

SUSANA COLAZO

BIBLIOGRAFIA CITADA:

- AGN. *Archivo General de la Nación. Compañía de Jesús. 1595-1675.* 9.6.9.3.
- DORSON, R. 1964. *Oral tradition and written history: the case of United States.* Journal of the Folklore Institute: 220-234.
- GODELIER, M. 1981. *Instituciones económicas.* Barcelona. Anagrama.
- HARRIS, M. 1978. *El desarrollo de la teoría antropológica.* Madrid. Siglo XXI.
- HARRIS, M. 1986. *Caníbales y Reyes.* Barcelona. Salvat.
- KRICKEBERG, W. 1974. *Etnología de América.* México. Fondo de Cultura Económica.
- MAEDER, E. 1984. *Las encomiendas en las Misiones Jesuíticas.* Folia Histórica del Nordeste. Resistencia - Chaco: 6. 119-138.
- MELIA, B. 1986. *El Guaraní Conquistado y Reducido.* Centro de Estudios Antropológicos. Asunción.
- METRAUX, A. 1947. *Ethnography of the Chaco. Handbook of the South American Indians.* Washington. Smithsonian Institution. I.
- SUSNIK, B. 1979-80. *Los aborígenes del Paraguay.* Asunción. Museo Etnográfico Andrés Barbero. II.
- SUSNIK, B. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay.* Asunción. Paraguay. Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales. I.

LAS FUENTES DE INFORMACION SOBRE LAS MISIONES JESUITICAS DE GUARANIES

Las Misiones jesuíticas de guaraníes han constituido, desde sus orígenes, una experiencia misional que atrajo la atención tanto por su originalidad como por sus vastos alcances evangelizadores. Surgidas a principios del siglo XVII, experimentaron un proceso de crecimiento continuado, y alcanzaron su plenitud en la primera mitad del siglo XVIII. No faltaron en su historia embates externos e internos que, más de una vez, pusieron a prueba la firmeza de la obra. Esas confrontaciones concluyeron por minar sus cimientos, ya que en 1767 se dispuso la expulsión de la Compañía de Jesús, y en 1768 se modificó el sistema de administración de los pueblos guaraníes.

El estudio de las fuentes de información sobre dichas misiones ha sido realizado en varias oportunidades¹. Ello supone la consideración de un material édito e inédito de considerable magnitud, cuya descripción, clasificación y análisis sin duda ocupa hoy un dilatado espacio.

En primer lugar, debe señalarse que las fuentes disponibles sobre las Misiones, en su inmensa mayoría, provienen de los mismos jesuitas. Los testimonios de la sociedad colonial, o de los propios guaraníes en cambio, son escasos proporcionalmente y están limitados sólo a ciertos aspectos.

En el primer caso, salvo en la época de la conquista o durante las dos últimas décadas del siglo XVIII, no se escribieron crónicas ni hay suficientes documentos que permitan seguir el proceso misionero des-

¹ La lista de obras generales y de referencia que brindan información sobre este tema es muy amplia. Incluye trabajos de *Pedro de Angelis* y *Antonio Zinny* en el siglo XIX y se continúa en este siglo con obras nacionales y extranjeras. Un buen compendio de esa información puede leerse en *Efraim Cardozo, Historiografía Paraguaya. I Paraguay Indígena, Español y Jesuita*. México, IPGH, 1959; también en *Guillermo Furlong, Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Bs. As. 1962; y en *Magnus Morner, Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Bs. As. Paidós, 1968 (hay reedición). La bibliografía más amplia que conocemos sobre las Misiones es el trabajo aún inédito del P. Hugo Storni (SJ) *Bibliografía sobre los jesuitas del Paraguay (Cuenca del Plata) y en particular de la Argentina* (1589-1982).

de 1610 a 1768 desde fuera de las reducciones. Las Reales cédulas, los testimonios de visitas y empadronamientos, o más frecuentemente, los pleitos por intereses de vecinos encomenderos del Paraguay o los ocasionales choques con obispos y gobernadores, ilustran sobre algunos aspectos limitados de la vida misionera, y de conflictos de poder con la orden jesuítica en general, mas que con las Misiones de guaraníes en particular. Pero lo cierto es que no existe una historiografía coetánea sobre las Misiones que recoja esos puntos de vista, sino en una época ya tardía, y a partir de las obras de Azara (1809), Alvear y Doblas (1836).

Los libros publicados antes de esas fechas provenientes de la sociedad colonial o de observadores europeos, son más interesantes por revelar el espíritu del siglo, que por la información que contienen, casi siempre sospechosa de parcialidad².

A su vez, los testimonios de los guaraníes sobre sí mismos en este período son ínfimos. Su horizonte cultural sólo puede reconstruirse hoy a través de la misma documentación jesuítica. Y además, con la ayuda complementaria de la etnohistoria, la lingüística y la arqueología.

Por estas razones debe considerarse que la principal fuente proviene de los mismos misioneros. Sus testimonios, debidamente considerados, son los únicos que ofrecen elementos suficientes para rehacer aquella historia.

A los efectos de brindar una visión apretada de dichas fuentes para este *IIº Encuentro*, hemos creído conveniente ceñirnos sólo a los testimonios provenientes del período jesuítico. De ellos, se considerarán en primer lugar las *Cartas Anuas*, que constituyen un repertorio inestimable de información, así como cierto tipo de documentos que completan esa visión. Luego se indicarán las *crónicas jesuíticas*, desde Montoya hasta Muriel; los *testimonios coetáneos*, *cartas y obras descriptivas de Misiones*. Finalmente, se señalarán los *escritos redactados en el exilio* por los Padres, que se refieren a este mismo tema.

La consideración de la bibliografía posterior sobre esta cuestión, es también muy abundante y crece sin cesar. Abordarla en esta oportu-

² Entre ellos cabe citar los *Memoriales* del Obispo Cárdenas (1652), las *Cartas de Antequera* (1726-1728), el *Informe* de Anglés y Gortari (1731), divulgados sobre todo después de 1767. Además panfletos como la *Relação abreviada* (1757) o la novela del *Rey Nicolás* (1756) son inequívocamente intencionados. Más sospechoso aún es el *Reyno jesuítico demostrado* (1770) del ex jesuita Bernardo Ibañez de Echavarrí, obra cargada de insidias contra la administración de sus ex cofrades en las Misiones. *Efraim Cardozo, ob. cit.* pp. 370-371; 374-380; 381-382.

tunidad, excede el título fijado para esta comunicación, así como el tiempo disponible para exponer la evolución y los matices historiográficos que ofrece este interesante material.

El estudio de las fuentes documentales y bibliográficas sobre las Misiones de guaraníes, por ello mismo, no aspira a ser un estudio enteramente original, sino útil para quien desee abordar esta cuestión a partir de sus fuentes. La convocatoria de este *IP Encuentro de Historia de la Iglesia*, la vitalidad del tema misional y la circunstancia de hallarnos próximos a celebrar el “*Vº Centenario de la Evangelización de América*”, constituye además un incentivo suficiente para analizarlo con verdadero interés, convencidos que en esas mismas fuentes, en aquellas crónicas y hagiografías envejecidas, se conservan todavía vivos los sentimientos que impulsaron a aquellos misioneros a fundar entre los guaraníes el ideal de una nueva cristiandad que iluminara con su ejemplo a la sociedad europea y recreara la fe en la palabra salvadora de Cristo.

1. LAS CARTAS ANUAS

Las Cartas Anuas constituyen una de las fuentes más importantes para el conocimiento de las Misiones de guaraníes. No pocos historiadores y antropólogos han manifestado el alto valor testimonial de dichos documentos y han recomendado calurosamente su consulta y su edición.

En páginas recientes, el P. Hugo Storni (SJ) señala el origen de dichas cartas. Ellas surgieron como una necesidad de mantener y desarrollar dentro de la Compañía de Jesús la información y el conocimiento mutuo entre el Padre General y sus miembros, a fin de renovar el entusiasmo por la propia vocación religiosa y apostólica. Señala también que, desde el comienzo se advierte en esa correspondencia la posibilidad de un uso adicional: por una parte, la utilización de las noticias de las misiones para despertar vocaciones en los jóvenes y por otra, mantener informados a los amigos y bienhechores de la Compañía de los progresos alcanzados en la labor. De ahí que a partir de la legislación de 1547 se insista en que estas cartas recojan sólo los hechos edificantes, dejando para la correspondencia privada las restantes cuestiones³.

³ Facultad de Filosofía y Letras. Documentos para la Historia Argentina. Iglesia. *Cartas Anuas de la Antigua Provincia Jesuítica de la Compañía de Jesús*. Adv. de Emilio Ravignani e Introducción del P. Carlos Leonhardt. Bs. As. IHH, 1927-1929, 2 vols. (En adelante, Leonhardt, *Cartas Anuas*). También, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay 1637-1639*. Adv. de Ernesto J. A. Maeder e Intr. de Hugo Storni SJ. Bs. As. FECIC, 1984, p: 15.

Por ello, esta clase de documentos tanto por su origen como por su finalidad, son testimonios espirituales y como tales deben ser considerados. La información adicional viene por añadidura, y a los efectos de resaltar o explicar el motivo principal de la tarea misional de los padres.

Sin embargo de esta caracterización general, numerosas noticias sobre la vida de estas provincias pueden ser obtenidas de las Cartas, que además, brindan una crónica interna muy detallada sobre las Misiones de guaraníes.

Estas cartas constituyen una colección que en su mayor parte permanece hasta hoy inédita. En lo que a la provincia del Paraguay se refiere el período cubierto por ellas abarca desde 1608 hasta 1762⁴. El P. Carlos Leonhardt (SJ) (1862-1952) ha referido con erudición los repositorios donde se encuentran los originales y las copias conocidas, las cartas extraviadas, las que llegaron a editarse y otros pormenores de ese material⁵. Con el apoyo del Dr. Emilio Ravignani se pudo iniciar la publicación de la primera parte de esas cartas (1609-1614 y 1615-1637), en dos gruesos volúmenes que integran la *Colección de Documentos para la Historia Argentina*, que por entonces editaba ese Instituto. Pero lamentablemente la colección quedó trunca, y sólo recientemente se han publicado nuevas cartas.

A pesar de la regularidad de esta correspondencia hay períodos que no están cubiertos, ya por extravíos o por alguna razón desconocida. Tales, los años 1620-1625; 1701-1713; 1744-1750. Leonhardt indica que “se enviaban las cartas por dos vías marítimas diferentes para conservar así, en caso de naufragio, a lo menos un ejemplar de ellas. Esto explica —agrega— la existencia de duplicados, en que ambos llevan la firma auténtica”⁶.

⁴ La Provincia Jesuítica del Paraguay fue creada en 1604 e instalada en 1607. Inicialmente incluyó a Chile, hasta su separación como viceprovincia en 1625. Entre 1585 y 1607, los jesuitas mantuvieron actividad misional en el Tucumán y el Paraguay. El detalle de esa actividad puede seguirse en las *Cartas Anuas* de la Provincia Jesuítica del Perú, publicadas en la *Monumenta Peruana*, dirigida por Antonio Egaña (SJ), Roma, IHSI 1954-1979. 7 vols.

⁵ Según el P. Leonhardt, la colección de *Cartas Anuas* que se conservaba en el Colegio del Salvador (y hoy en el Colegio Máximo de San Miguel) es copia fotográfica de los tres volúmenes de originales del Archivo de Roma de la Compañía de Jesús. Esta es la colección más completa y la única de originales. En el resto de los archivos “sólo hay trozos aislados e incompletos de dichos documentos y además, sin firmas auténticas del P. Superior del Paraguay” (o.c. XXV). Algunos ejemplares se hallan en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires y en otras similares.

⁶ Leonhardt, *Cartas Anuas*, XXVI, nota 1, del vol. XIX. Las anuas de 1650-1652 están firmadas por el P. Francisco Vazquez de la Mota en nombre del Provincial Juan Pastor; a su vez el ejemplar conservado de las de 1669-1672 carece de firma, como así también el texto incompleto de las de 1714-1720.

Las primeras cartas, apenas establecida la provincia, tuvieron una periodicidad anual (1608-1617); más tarde se redactaron por bienios (1618-1619; 1626-1627; 1645-1646) o más frecuentemente por trienios (1632-1634; 1635-1637; 1637-1639; 1641-1643; 1647-1649; 1652-1654; 1655-1657; 1658-1660; 1660-1662). Excepcionalmente, las cartas cubrieron sólo un año como en 1644, 1667 y 1668. En el último tercio del siglo XVII y durante el siguiente, los períodos que abarcaban las anuas se volvieron irregulares: 1676-1681; 1682-1688; 1689-1700; 1714-1720; 1730-1735; 1735-1743; 1750-1756 y 1756-1762. En algún caso llegaron a cubrir una década, como aconteció con las cartas de 1720-1730.

Naturalmente, las dimensiones de las cartas guardan proporción con los períodos anotados. Sin embargo, algunos trienios (1637-1639; 1632-1634 y 1647-1649) son particularmente extensos en sus relatos. Singular por sus dimensiones y riqueza informativa es el anua correspondiente a 1735-1743. Salvo excepciones, esos textos fueron firmados por los Provinciales, aunque con toda seguridad la redacción de las mismas quedaba en manos de secretarios y cronistas calificados⁶.

El texto fue escrito inicialmente en castellano (1608-1612); luego en latín (1613-1614); volvió al castellano (1615-1616); fue bilingüe en 1617 y posteriormente, desde 1618 en adelante, se redactó siempre en latín, con la excepción de las anuas de 1632-1634 y 1641-1643 que lo fueron en castellano, mientras que las de 1682-1688 se hicieron en ambas lenguas.

Los temas reseñados en las cartas siguen un orden más o menos constante. Lo habitual era brindar un panorama inicial del personal con que se contaba en la provincia, para luego referir las novedades acontecidas en cada residencia. La última parte de las anuas estaba destinada a las Misiones de guaraníes. Esta, a veces, incluía una consideración general sobre esos pueblos, para luego referir el estado particular de cada doctrina y los progresos que en ellas se advertían. El tema de las Misiones ocupó al principio un lugar limitado, dentro de las acciones que correspondían al Colegio de Asunción (1610-1619). Pero a partir de las anuas de 1628-1631 esa cuestión ganó espacio y durante dos décadas mereció casi dos terceras partes del texto. En la segunda mitad del siglo XVII, ya consolidadas las Misiones y alejado el peligro bandeirante, el espacio decrece a un tercio de cada carta. Y al principio del siglo siguiente, su lugar es aún menor: $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{10}$, $\frac{1}{15}$. Sólo en las anuas del P. Lozano, las Misiones vuelven a cobrar interés hasta llegar a una cuarta parte del contenido. Espacio que crece aún más entre 1750-1756 con motivo del tratado de Madrid y la guerra guaranítica.

Al principio, la riqueza etnográfica de las anuas es considerable.

Los provinciales describían con detalle los nombres de los nuevos pueblos del *Paraná*, *Iguazú*, *Guayrá*, *Uruguay*, *Itatin* y *Tape*; sus dimensiones demográficas, sus costumbres y las dificultades halladas para establecer entre ellos las misiones (1608-1627). Luego, la irrupción de los bandeirantes constituye el tema dominante (1628-1631 a 1641-1643). Desde entonces, estabilizada la situación, era inevitable que el tema, perdida la novedad, se tornara poco a poco rutinario. Los casos edificantes, el obituario de los padres y hermanos coadjutores que fallecían en Misiones, y las ocasionales entradas en busca de nuevos pueblos, como los *Guañanás*, los *Gualachos*, los monteses del *Tarumá*, los *charrúas* y *guenoas*, los *chaquenses*. Más adelante, las Misiones de Chiquitos, ya en la década de 1690 comienzan a ocupar un nuevo espacio en el relato de las anuas.

¿Sobre qué fuentes, qué base informativa se redactaban estas cartas anuas? Las mismas, sin duda, constituían un resumen debidamente elaborado por el P. Provincial de las noticias que le llegaban de los distintos colegios y misiones. Parte de esa información, el Provincial la conocía de modo directo, no sólo por su intervención en los asuntos principales de gobierno, sino también por las visitas que periódicamente debía realizar a las distintas residencias.

Pero la información principal y detallada provenía de las memorias o anuas particulares que le eran remitidas desde cada lugar. El Superior de Misiones, por su parte, elaboraba su propio informe, en base a su visión de los hechos y la recopilación de las cartas de cada uno de los doctrineros.

De los primeros tiempos se conoce una cierta cantidad de estos documentos parciales, algunos de los cuales han sido publicados⁷. En ellos el grado de detalle sobre los problemas locales se amplía considerablemente y constituye para el historiador de Misiones una fuente sumamente rica acerca de los jesuitas y aborígenes. Desde luego en las cartas anuas provinciales ese pormenor desaparece como consecuencia de la concisión y problemática general que debía ofrecerse en

⁷ En la serie *Manuscritos da Coleção De Angelis*, publicada por la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro se hallan varios testimonios de este tipo. En vol. I, *Jesuitas e bandeirantes no Guayrá*, se hallan anuas del Cuayrá de 1628 y de varias reducciones de 1630 y 1631, pp. 259-298; 342-351 y 375-378. En el volumen II, *Jesuitas e bandeirantes no Itatin*, están anuas locales de 1614 y 1633, pp. 12-26; 29-49. En el vol. III, *Jesuitas e bandeirantes no Tape*, hay anuas de 1634 y 1637, pp. 33-95 y 149-152. Finalmente, en el vol. IV, *Jesuitas e bandeirantes no Uruguai*, hay un lote aún más considerable; anuas de pueblos de 1627, 1635, 1637, 1661, 1707, 1722, pp. 61-72; 72-74; 80-144; 151-153; 176-207; 235-247; 248-250 y 257-258. En el Archivo General de la Nación, en *Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, se conservan anuas parciales del Colegio de Asunción de 1758-1763 y 1762-1765, Mss. 6337-6338.

sus documentos. Pero basta una simple comparación entre la *Anua del Guayrá* que en 1628 redactó Antonio Ruíz de Montoya y el resumen ofrecido por el Provincial Mastrilli Durán (1628-1631), o el *Anua del Paraná y Uruguay* del P. Pedro Romero de 1635 y la visión más apagada y genérica del Provincial Diego de Boroa (1632-1634) para advertir las ventajas de utilizar dichas fuentes⁸.

Las cartas anuas constituyeron así una serie de inapreciable valor, y al margen de su espíritu apologético y de sus connotaciones espirituales, la información básica es siempre confiable y sugerente. La etnohistoria y la crónica interna de las misiones hallan en ellas una riqueza informativa muy grande. Episodios como la resistencia ofrecida a la conversión por los *payés* guaraníes, las alternativas de la batalla de Mbororé con los bandeirantes, las dificultades halladas en la mudanza de los pueblos en 1638-1640 o infinidad de aspectos particulares de cada reducción, sólo se conocen a través de sus textos. Su riqueza informativa aún no ha sido explotada en todas sus posibilidades.

DOCUMENTACION ADICIONAL SOBRE MISIONES

Pero las *Anuas* apenas constituyen una de las fuentes sobre este tema. La organización misional y las decisiones que se tomaban sobre distintos aspectos de su funcionamiento a lo largo del tiempo requieren tomar en cuenta otros documentos. El propio Leonhardt, en la introducción ya citada, ha hecho mención expresa de los mismos y los ha enumerado con detalle⁹. Entre ellos, cabe citar las *cartas de los Padres Generales a los Provinciales del Paraguay*; las *ordenaciones generales dadas por los Provinciales* (entre ellas, por ejemplo, las instrucciones de 1609 y 1610 del P. Diego de Torres para las misiones del *Guayrá*, *Paraná* y *Guaycurúes*, o los reglamentos de las doctrinas guaraníes aprobados en 1637 y 1689)¹⁰; los *memoriales de los Provinciales del Paraguay*; las *actas de las Congregaciones Provinciales* (hubo 26 entre 1607 y 1762); las *consultas de los Provinciales*; los *catálogos de diversas clases sobre el personal misionero*; las *fechas de fundación de los pueblos*, y finalmente, la *información estadística*. Esta última es documentación particularmente valiosa para la historia demográfica

⁸ Las anuas generales en Leonhardt, *Cartas Anuas* y las parciales, en los vols. I, pp. 259-298 y IV, pp. 80-144 de los *Manuscritos da Coleção de Angelis* (o.c.).

⁹ Leonhardt, *Cartas Anuas*, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁰ Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, 1913, vol. I, pp. 581-598. Además pueden añadirse las instrucciones para dirimir pleitos territoriales entre los pueblos, de 1732, en o.c. I, pp. 598-599.

y social de la población guaraní; consiste en registros anuales y padrones de periodicidad regular e información muy amplia y sistemática¹¹.

Además de esta masa de documentos, casi todos ellos inéditos y además dispersos en varios archivos nacionales y extranjeros, es necesario señalar la existencia de otros conjuntos documentales. Entre ellos, por ejemplo, la importante compilación realizada por los PP Pablo Pastells y Francisco Mateos (SJ), en la cual se extractaron centenares de documentos vinculados a la Provincia del Paraguay, así como otras colecciones y catálogos igualmente útiles para la adecuada compulsa de la documentación existente¹².

2. LAS CRONICAS JESUITICAS SOBRE LAS MISIONES

Las crónicas jesuíticas sobre Misiones constituyen otro aporte fundamental para el estudio de las mismas. Los Padres de la Compañía prestaron a esta cuestión mucha atención, favorecieron la redacción y edición de estas obras, y aún designaron personas aplicadas a la función de cronistas, como ocurrió con Pedro Lozano y José Guevara. El fruto de esa labor fue muy importante, aunque la calidad y dimensiones de esas obras, así como la difusión que alcanzaron en su época fue muy desigual.

Los precursores fueron *Antonio Ruíz de Montoya* y *Nicolás del Techo*. A ellos le siguió *Pedro Lozano*, con una producción muy vasta pero escasamente difundida. El cuadro lo completan *José Guevara*, y sobre todo *Francisco Xavier de Charlevoix*, quien fue el único que logró brindar al mundo europeo una visión completa de la labor de la Compañía en el Paraguay y entre los guaraníes. Tarea que completó *Domingo Muriel*, aunque con menos fortuna editorial.

¹¹ Los datos sobre esas fuentes, en Leonhardt, *Cartas Anuas*, pp. XXXIV-XLVI. Sobre las fuentes estadísticas, nuestro trabajo conjunto con Alfredo S. C. Bolsi, *La población guaraní de las misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)*. Reia. IIGHI, 1980.

¹² Pablo Pastells y Francisco Mateos. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid, 1912-1949, en 9 vols. (El P. Pastells colaboró hasta el V vol. y el resto fue continuado por el P. Mateos). *Pedro de Angelis, Colección de obras impresas y manuscritas que tratan principalmente del Río de la Plata*. Bs. As. 1853 (sobre todo los capítulos referidos a los manuscritos de Misiones del Paraguay, pp. 151-193 y 198-205. Una parte de estos documentos han sido editados en la ya citada *Coleção de Angelis*, nota 7). *Francisco Javier Brabo, Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y Paraguay*. Madrid, 1872. Biblioteca Nacional, *Catálogo de los manuscritos relativos a los antiguos jesuitas de Chile*. Sgo. de Chile, 1891 y Biblioteca Nacional, *Catálogo de documentos referentes a jesuitas (1584-1805)*. Prólogo de Manuel Selva. Bs. As. 1940.

a. La "Conquista Espiritual"

Montoya (1585-1652) fue el primer cronista de las Misiones de guaraníes. Nacido en Lima, hijo natural de una peruana, experimentó en su juventud una fuerte conmoción espiritual que lo llevó a revisar su vida e ingresar a la Compañía. Ordenado sacerdote en 1611, fue prontamente destinado a la evangelización del Guayrá. Se desempeñó entre los guaraníes por más de veinticinco años, y llegó a ser un consumado conocedor de su lengua y sus costumbres. Enviado a España para reclamar medidas de apoyo a los indios atacados y escarnecidos por los bandeirantes, redactó en Madrid, a pedido de sus oyentes, una crónica de estos hechos. El tono vibrante y la demanda de justicia que impregna su obra, dan a la *Conquista Espiritual* un tono conmovedor.

La obra ha sido ubicada generalmente como la primera crónica de la evangelización guaranítica. Pero la estructura y el tono de la misma, no se ajustan del todo a dicho género. Incluso es muy probable que ya al imprimirla se le haya planteado ese problema al editor¹³. En cuanto a su estructura, la *Conquista* participa tanto de la forma de una crónica como del esquema de las Cartas anuas. Una lectura de sus 81 capítulos muestra que la primera parte (I-III; X) está destinada a dar una visión geográfica de la provincia, así como datos etnográficos; la segunda parte (IV-IX; XI-XX; XXX-XXXIX) es la historia de esa conquista espiritual; la tercera parte responde a los moldes de las Anuas, pues describe las Misiones en su conjunto y luego pueblo por pueblo (XLV-LXX) con inclusión de biografías de los mártires. Finalmente, la última parte retoma el hilo histórico y refiere los padecimientos sufridos en el Tape a manos de los bandeirantes.

El testimonio personal de Montoya y su calidad de testigo calificado impregna buena parte de la obra, que roza por momentos lo autobiográfico. La redacción debió hacerla con prisa, en medio de los trajines de su gestión cortesana, fiado de su memoria y encendido en el santo celo de la causa que defendía. Con todo, se advierte que la carta anua de 1635-1637 le sirvió de guía para redactar la descripción de Misiones, y que los sucesos finales lo han tenido por protagonista y testigo principal como Superior de Misiones que fue por esos mismos años.

¹³ En la aprobación dada por Lorenzo de Mendoza se lee lo que parece fue el título originario: "*Relación de la conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. La supresión posterior de la palabra relación en el título definitivo abona a favor de esa duda inicial. Ernesto J. A. Maeder, *La conquista espiritual de Montoya y su alegato sobre las Misiones en Teología*, N° 46 (Bs. As. 1985), pp. 122-136.

Frente a estas circunstancias cabe preguntarse qué grado de independencia tuvo el autor frente a los problemas planteados, y en qué medida su pasión por la justicia pudo turbar la serenidad requerida al historiador. Una lectura atenta de la obra muestra que si bien ha narrado la obra misional de los jesuitas entre los guaraníes, el objetivo principal ha sido la denuncia de las conductas seguidas por españoles y portugueses con respecto a los indios. No padece deformación antilusitana, como se le ha reprochado; tampoco generaliza sus juicios, e incluso al referirse a los indios, también distingue sus parcialidades y conductas con equidad, sin caer en simplificaciones maniqueas. Conserva los matices y es fiel a la verdad.

La *Conquista Espiritual* en definitiva, es una obra de género mixto: crónica en cuanto refiere la acción evangelizadora en perspectiva histórica, y alegato, porque apunta a reseñar los agravios sufridos por los indios de encomenderos y bandeirantes. Es además, un testimonio fresco y vivo del primer contacto con los guaraníes. La oportunidad en que fue escrita, y su propósito de influir en la opinión de corte coadyuvieron para que así se lo entendiera y se dictaran en consecuencia las medidas buscadas que enmendaran los males y castigaran los delitos denunciados.

b. La "Historia" del P. Techo (1611-1685)

A la crónica o alegato de Montoya siguió, varias décadas después, la *Historia* del P. Nicolás del Techo editada en 1673 y considerada como principio de la crónica oficial de la provincia. Esta historia es una obra importante, aunque la valorización de la misma, por varias razones, no ha sido coincidente.

El P. Techo (Nichole du Toict) era francés. Nacido en Lille, en 1611, ingresó a la Compañía en 1630; llegó a Buenos Aires en 1640, completó en Córdoba sus estudios y luego se desempeñó en Misiones por largo tiempo como doctrinero (1641-1668) y como Superior (1672-1676). Después de un período a cargo del Colegio de Asunción, volvió entre los guaraníes, falleciendo en 1685 en la reducción de San Nicolás¹⁴.

Su obra consta de dos libros principales, ambos vinculados a Misiones: la *Historia Provinciana Parajuaraiæ Societatis Iesu*, editada en Lieja en 1673, en latín, y las *Decadas virorum illustrium Parajuaraiæ Societatis Iesu* (1659), que consiste en un nutrido conjunto de

¹⁴ Efraim Cardozo, o.c. p. 272 y Hugo Storni, *Catálogo*.

biografías (50) de misioneros destacados¹⁵. El resto de su labor consiste en memoriales y cartas, así como en breves relaciones.

La *Historia* es la obra principal de Techo. Se editó en un volumen de buen tamaño, pero su difusión fue escasa. Aún hoy se encuentran poquísimos ejemplares. La primera edición castellana, única hasta hoy, se imprimió en Madrid en 1897, en cinco volúmenes y permitió su divulgación en el ámbito hispanoamericano, aunque en una traducción poco afortunada¹⁶. Techo dedicó su obra al Consejo de Indias y le añadió un prefacio para los jesuitas de Europa y una manifestación acerca del sentido con que deben interpretarse sus juicios sobre la santidad de vida de sus biografiados.

El objetivo que se propuso fue narrar por mandato de sus superiores, lo hecho por la Compañía de Jesús en el Paraguay, Tucumán y Chile, ámbito de la misma provincia hasta 1625. Señala que se ha preocupado por hallar la verdad y por exponerla con sencillez, ya que por su estado sacerdotal está obligado a detestar la mentira. Su método de trabajo y las dificultades que tuvo para redactar la obra, también están referidas en el prefacio. Pone de manifiesto su temperamento, más proclive a la acción que al estudio; su deber de recordar la acción de los grandes precursores misioneros; las limitaciones para documentarse inicialmente y su atención a los relatos orales de los padres más ancianos. Finalmente, y luego de no pocas vacilaciones, se contrajo a la redacción de la historia, por exhortación superior. Con motivo de ello pudo disponer de más facilidades para la consulta documental y confió en que su conocimiento directo del Paraguay y la experiencia adquirida entre los guaraníes lo habían de ayudar para que a través del texto se entusiasmen las provincias europeas y envíen misioneros a la mies guaraníca.

El criterio utilizado por Techo para redactar su obra ha sido criticado por varios historiadores que le reprochan su falta de espíritu crítico al acoger con simplicidad relatos piadosos; censuran su escasa visión de conjunto, la monotonía del relato y la pobreza de fuentes de que se valió para informarse debidamente¹⁷. Otros, en cambio, han

¹⁵ La obra fue completada más tarde por el P. Ladislao Orosz, quien añadió una segunda parte con otras 40 biografías. Guillermo Furlong, *El P. Ladislao Orosz y su Nicolás del Techo* (1759). Bs. As. pp. 86-89. Las relaciones aludidas se hallan en una obra hoy muy rara en bibliotecas: *Relatio triplex de rebus indicis*, citada por Efraim Cardozo, o.c., pp. 272-273.

¹⁶ Sobre la traducción de Manuel Serrano y Sanz, véanse las críticas anotadas por el P. Pablo Hernández en el prólogo a la obra de José Cardiel *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad*. Bs. As. 1900, pp. 8-21.

¹⁷ Entre ellos Blas Garay, Pablo Hernández, Antonio Astrain y Guillermo Furlong, citados todos por Efraim Cardozo, o.c., pp. 282-284.

hallado en el texto méritos indudables, destacando su veracidad, su preocupación por el estilo y el carácter testimonial de muchos capítulos¹⁸.

Sin embargo de estos juicios, cabe señalar que la obra de Techo marca una transición entre el relato particularizado de las Anuas y el vuelo más amplio de una crónica. Si se atiende a su estructura, sobre todo a partir del libro III que corresponde a 1607 en que se funda la provincia paraguaya, podrá apreciarse que el relato está pautado constantemente por la información de las Anuas, que muy probablemente Techo pudo tener a la vista, después de las recomendaciones dadas por el P. General Nickel en 1654.

El mismo discurso se ajusta a una cronología anual, y los capítulos dedicados a las diferentes regiones y misiones de indios siguen el orden de aquella correspondencia. Incluso al incorporar numerosas biografías no hace más que seguir el estilo en que las Anuas fueron modelo.

Los capítulos que dedicó a las misiones constituyen la mayor parte de la obra; poseen una información más rica, mejor fundada y con no pocas apreciaciones que revelan un conocimiento del ambiente, los protagonistas y los hechos narrados¹⁹. Las biografías incluidas (27) revelan también ese conocimiento personal.

La obra en definitiva, es la primera crónica de las Misiones y aunque ellas no constituyen el único tema de la Historia, se advierte la importancia del asunto, tanto en el espacio ocupado como en la jerarquía que posee dentro del conjunto.

c. Lozano y la "Historia de la Compañía"

La tercera de estas obras es la gran *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, redactada por el P. Pedro Lozano e impresa en Madrid en 1754-1755 en dos grandes volúmenes de 760 a 832 páginas.

Lozano, jesuita madrileño (1697-1752), tenía experiencia en esta labor, que desde 1730 se constituyó para él en obligatoria como historiador oficial de la provincia. En 1733 se había publicado su *Descripción Chorográfica del Gran Chaco Gualamba*; en 1741 la *Vida del P. Lizardi*; había redactado las voluminosas Cartas anuas de 1720-

¹⁸ Ricardo Rojas, en *Historia de la literatura argentina: los coloniales*. Bs. As. 1918, pp. 310-325 y Efraim Cardozo, o.c. pp. 284-285.

¹⁹ El material sobre Misiones ocupa el 30% del tomo II; 63% del III; 80% del IV y 50% del V tomo. Los hechos narrados en el último volumen, la entrada a los indios caingang, es ejemplo de esa participación señalada.

1730; 1730-1735 y 1735-1743. La historia de la Compañía, para la que se documentó cuidadosamente fue presentada a sus pares en 1740 y concluida en 1745. La edición tuvo varias demoras y finalmente el Consejo de Indias autorizó su edición en 1753. En el prólogo de la misma Lozano refiere quiénes le antecedieron en la labor y da cuenta de aspectos de su trabajo²⁰.

Pero la *Historia de la Compañía*, pese a sus dimensiones, sólo cubría los hechos ocurridos entre 1586 y 1614, y en lo referente a Misiones lo relativo al período del primer provincial Diego de Torres (1607-1614). El espacio dedicado a las Misiones es apenas del 6% en el primer tomo y del 36% en el segundo. Es verdad que Lozano se prometía continuar la obra, y que ese lugar indudablemente se incrementaría, pero esto no tuvo lugar. Pese a ello, las transcripciones documentales que incorporó, la crónica detallada de la gestión del P. Torres y del visitador Alfaro, así como las biografías de algunos misioneros, hacen del libro una inapreciable crónica del inicio de la evangelización entre los guaraníes.

La labor de Lozano, por cierto, no se agota en este libro, pero sus restantes trabajos como la *Historia de la Conquista* y la *Historia de las Revoluciones del Paraguay*, que poseen méritos intrínsecos, se apartan ya del tema misionero para abordar otros problemas con mayor prioridad que aquel²¹.

En cuanto al P. José Guevara, su sucesor como historiador oficial redactó otra *Historia del Paraguay* que, al igual que las restantes obras de Lozano quedó inédita mucho tiempo, y cuyos méritos y cobertura temporal tienen escasa importancia para este tema²².

d. Charlevoix y la difusión de la Historia de las Misiones. La colaboración de Muriel.

Más fortuna que Lozano tuvo la *Histoire* del P. Pierre Francois X. de Charlevoix (1682-1761). Este sacerdote, que no tuvo como los anteriores un conocimiento directo del Paraguay ni de los guaraníes,

²⁰ En Guillermo Furlong, *Pedro Lozano y sus observaciones a Vargas* (1750). Bs. As. 1959, pp. 74-79.

²¹ La *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, recién fue editada por Andrés Lamas en Buenos Aires entre 1873-1874, en 5 vols. y la *Historia de las revoluciones de la provincia del Paraguay* lo fue en Buenos Aires en 1905, en 2 vols.

²² El P. José Guevara (1719-1806) escribió una *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* que se editó por primera vez en 1836. Su relato llegaba hasta 1640 y no supone novedad metodológica ni informativa sobre lo dicho por Techo y Lozano, que constituyeron la base de su escrito.

supo en cambio brindar la obra de conjunto que la Compañía esperaba desde tiempo atrás, para difundir en Europa su labor en aquellas latitudes. Dotado de talento, con una buena formación humanística e histórica, campo en el que poseía sobrada experiencia, Charlevoix pudo dar cima a una obra bien proporcionada y documentada, que enaltecía la evangelización jesuítica ante las críticas que contra ellos comenzaban a multiplicarse²³.

La obra fue escrita en francés y apareció en 1756 en tres volúmenes, con el título *Histoire du Paraguay*. A diferencia de las obras anteriores —la Historia de Lozano había aparecido el año anterior en Madrid— tuvo una difusión notable y pronto se conocieron reediciones y traducciones de la misma al alemán, inglés y latín²⁴. Además, la obra de Charlevoix ofrecía la ventaja de ser ágil y cubrir el período desde 1516 hasta 1747, lapso de la historia rioplatense que no había sido cubierta por ningún libro editado hasta entonces. Con ello la avidez del público quedaba por el momento satisfecha y la Compañía se reivindicaba de muchas de sus acusaciones.

En esa obra, el tema de las Misiones ocupa un espacio suficiente, pero no es el tema dominante. El objeto del libro es la acción de la Compañía en el Paraguay, y sobre todo, el esclarecimiento de algunos conflictos más o menos ruidosos, como el enfrentamiento con el obispo Cárdenas, o con los comuneros del Paraguay.

Charlevoix no ha sido juzgado equitativamente por la historiografía rioplatense. Es verdad que la suya fue una obra de encargo, que no conocía el ambiente y que cometió diversos errores, pero también debe acreditársele que se documentó debidamente, incluyendo 32 piezas importantes como apéndice; que utilizó todas las fuentes éditas disponibles; que su cronología es correcta, y sobre todo, que difundió una historia que hasta entonces no había salido casi de los archivos o de una circulación limitada, sin que el gran público tomara conocimiento de ella. Contribuyó, en definitiva, y este es su gran mérito, a formar en Europa una opinión favorable sobre la experiencia misional jesuítica entre los guaraníes.

El P. Domingo Muriel (1718-1795) contribuyó a perfeccionar mucho esta obra. Ya en Córdoba en 1762, y luego en Madrid en

²³ Charlevoix había escrito ya una historia del cristianismo en Japón (1715) en 3 vols.; una *Historia de la Isla Española de Santo Domingo* (1730-1731) y una *Historia de la nouvelle France* (1744). Cfr. Efraim Cardozo, o.c. pp. 323-328.

²⁴ Hubo dos ediciones francesas de 1756 en 3 vols. y de 1757 en 6 vols.; tres alemanas de 1768, 1830 y 1834; dos inglesas de 1769 y una latina ampliada por Muriel, de 1779. Efraim Cardozo, o.c. pp. 325-328.

1765-1766, leyó, anotó y tradujo la *Histoire*. Como fruto de esa labor se editó en Venecia, en 1779 la edición latina de Charlevoix, con un tomo adicional redactado por Muriel, destinado a completar el período 1747-1767. Además de ese aporte, incorporó a la otra traducida más de 500 notas eruditas, redactadas con concisión y conocimiento directo de la geografía y el pasado paraguayo, elementos todos que mejoraban las ediciones francesas²⁵.

La crónica jesuítica, en síntesis, posee una dimensión e importancia que no puede desconocerse para el estudio de las Misiones. Pero, tal como queda dicho, ofrece también no pocas limitaciones.

Por una parte, la cobertura de todo el período. De las obras reseñadas sólo Charlevoix-Muriel ofrecen un relato que cubre íntegramente el siglo y medio de aquellas misiones bajo la tutela jesuítica. Las obras anteriores sólo atienden al período 1607-1645, como Montoya, Techo y Guevara, y aún menos, como es el caso de Lozano, es decir, la cuarta parte de la vida histórica de Misiones.

Pero además, existen otras dificultades que aún hoy entorpecen su debida utilización. Las obras de Montoya, y sobre todo de Lozano son ediciones muy antiguas y de difícil consulta. De las restantes, las traducciones al castellano ofrecen reparos y obligan a utilizarlas con cuidado, como ocurre con Techo y Charlevoix.

Todo ello parece indicar que aún queda bastante por hacer en favor de la reedición cuidadosa de estas obras para su debido aprovechamiento por la historiografía rioplatense. La crónica misionera, sin duda se beneficiaría mucho de ese esfuerzo editorial aún pendiente.

3. DESCRIPCIONES COETANEAS Y VISIONES RETROSPECTIVAS

Las fuentes de información, sin embargo, no están formadas sólo por *Anuas* y *Crónicas*. Una parte de ellas consiste en "*relatos*" de diversa índole, entre los cuales se mezclan experiencias personales de los misioneros, descripciones de conjunto e informes sobre sucesos vividos allí. El catálogo de este tipo de fuentes puede ser también muy extenso, según el grado de detalle con que se lo desee referir. Así, piezas como la *Relación de los agravios que hicieron algunos vecinos... de San Pablo... en las Misiones del Guayrá e Iguazú* (1629),

²⁵ Esta edición veneciana de 1779 sirvió al P. Hernández para escribir la edición castellana de 1910-1918 y agregar a ella el tomo escrito por Domingo Muriel. La traducción mereció observaciones de Guillermo Furlong, *Domingo Muriel*. Bs. As. Instituto de Investigaciones Históricas, 1934, p. 53, n. 1.

de los PP. Justo Mansilla y Simón Maceta; los testimonios del *Martirio de los PP. Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo* (1630); las numerosas cartas publicadas en diferentes épocas en la colección de *Lettres edificantes et curieuses*, constituyen un ejemplo de ese material documental²⁶.

Dentro de ese conjunto, algunos testimonios merecen destacarse, tanto por sus dimensiones, como por su valor singular. Tales, las obras de *Xarque y Sepp*, y en otra época posterior, las relaciones de *Escan-dón y Nusdorffer*.

Francisco Xarque (1609-1691) fue jesuita y conoció el ámbito misionero. Secularizado en 1637, cumplió sus deberes sacerdotales en el Alto Perú y después en España, donde permaneció desde 1640 hasta su muerte. Pero su alejamiento de la orden y su recuerdo de las Misiones no se apartaron de su pensamiento, al punto que dedicó tres libros a ese tema. Dos de ellos y parte del tercero son biografías de misioneros del Paraguay. Pero además, dio a conocer un *Estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*, como complemento de sus biografías²⁷.

Este escrito, poco conocido por la rareza de su única edición de 1687, comprende 35 capítulos dedicados en su gran mayoría a describir el funcionamiento de las Misiones y las acciones apostólicas emprendidas en el Chaco y la Banda Oriental. Al contrario de las biografías anteriores, su prosa es más ágil y amena. El plan está bien concebido y documentado y como dice con acierto Cardozo, constituye la descripción más antigua de las Misiones y probablemente la única del siglo XVII, con preciosas referencias a la vida material y religiosa de los pueblos.

Mayor riqueza testimonial poseen los libros que dejó el P. *Antonio Sepp* (1655-1733). Este jesuita tirolés dedicó más de cincuenta años de su vida misionera a los guaraníes del Uruguay, entre los cuales vivió y falleció.

Por largo tiempo sus libros, llenos de noticias sobre el repoblamiento de Río Grande por los guaraníes del Uruguay, o sobre las misiones a los Tobatines, permanecieron en alemán o en latín, en cuyas

²⁶ Efraim Cardozo, o.c. pp. 221-223; 226-227; también en Guillermo Furlong, *Justo van Suerck y su carta sobre Buenos Aires* (1629). Bs. As. 1963, pp. 89-106.

²⁷ Sus obras fueron: *Vida prodigiosa... del P. Antonio Ruíz de Montoya* (1662), reeditada en 1900; *Vida apostólica... del P. José Cataldino* (1664) y finalmente, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Pamplona, 1687. A esta obra corresponde el *Estado etc.* comentado arriba, en sus pp. 284-424.

lenguas fueron escritos, editados y reeditados varias veces: la *Reisse-beschreibung* (1696) y la *Continuatio laborum apostolicarum* (1709). Por fortuna recientemente se ha podido publicar en castellano una gran parte de su obra éditada e inédita²⁸. Hay en esas páginas noticias y testimonios inapreciables de su afectuosa relación con los guaraníes. Un párrafo aparte merecen las breves *Advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fábricas, sementeras, estancias y otras faenas*, fechado en 1732, que contiene indicaciones muy precisas sobre estas actividades de los pueblos²⁹.

Las relaciones de los *Padres Juan Escandón y Bernardo Nusdorffer* se vinculan con lo ocurrido durante la vigencia del traslado de 1750, la guerra guaranítica y la mudanza de los pueblos orientales. Sin duda, no son los únicos testimonios, pero sí representativos de esa época y de la crisis que entonces se abatió sobre las misiones. Ambas relaciones se publicaron inicialmente en alemán en 1768-1769 y sólo más tarde se divulgaron en castellano³⁰.

A mediados del siglo XVIII y aún después de la expulsión, las descripciones de las Misiones se multiplican. En 1747 el P. José Cardiel envió a su antiguo maestro y amigo P. Pedro Calatayud una extensísima *Carta y Relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay*. En 9 de los 13 capítulos que contiene, brinda una de las más ricas y detalladas descripciones de la organización misionera, con no pocas reflexiones confidenciales sobre la índole de los indios y los logros alcanzados en la relación con la sociedad colonial³¹.

De similar interés, aunque de menor extensión es la *Carta del P. Juan Escandón al P. Andrés M. Burriel*, fechada en 1760. También en este texto se describen las Misiones en 6 capítulos con prolijidad y sabrosos comentarios³².

²⁸ Antonio Sepp, *Relación de viaje*. Bs. As. EUDEBA, 1971; *Continuación de los labores apostólicos*, Bs. As. EUDEBA, 1973 y *Jardín de flores paracuano*, Bs. As. EUDEBA, 1974. Todas ellas traducidas y prologadas por Werner Hoffmann.

²⁹ Su texto ha sido publicado por Guillermo Furlong en Antonio Sepp y su *gobierno temporal* (1732). Bs. As. 1962, pp. 111-125.

³⁰ La relación de Escandón en Carlos Calvo, *Colección histórica completa de los tratados etc.* París-Bs. As. 1869, vol. XI; la de Nusdorffer en la revista *Estudios* (Bs. As. 1920-1923) vols. 19-25, *passim*; recientemente fue completada por Guillermo Furlong en su *Bernardo Nusdorffer y su Novena parte*, Bs. As. 1971. También se halla en la obra *Manuscriptos da Coleção De Angelis*, ya cit. vol. VII, pp. 139-300.

³¹ Su texto en Guillermo Furlong, *José Cardiel y su carta relación*. (1747) Bs. As., 1953, pp. 115-213.

³² Guillermo Furlong en *Juan de Escandón y su carta a Burriel* (1760). Bs. As. 1965, pp. 87-119.

¿Por qué este interés, aun dentro de la propia Compañía, por el tema de Misiones? Sin duda, la originalidad y el éxito alcanzado por esa evangelización en muchos aspectos había acrecentado la curiosidad de propios y extraños a la Orden. Ludovico Muratori, por su parte, había divulgado en Europa una visión casi idílica de aquellas Misiones en su célebre *Il Cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nell Paraguai* (1743-1749), reeditada y traducida varias veces con éxito.

Pero frente a esos testimonios toda una literatura de variado origen y contenido comienza a cuestionar oblicua y a veces también frontalmente la obra jesuítica en el Paraguay. Se reavivan las cenizas del conflicto con el obispo Cárdenas, y el estrépito más reciente de los comuneros o de la guerra guaraníca. Libelos salpican su crédito con acusaciones, y obras anónimas como la *Relacao abreviada* o *Nicolás I^o Rey del Paraguay y Emperador de los Mamelucos*, divulgan la especie de una república sui generis que los jesuitas han establecido entre los guaraníes, donde gobiernan de modo absoluto³³.

El clima espiritual de la época, los conflictos ideológicos entre la fe tradicional y la ilustración; el regalismo que impregna las cortes borbónicas; la sospecha sobre la lealtad jesuítica y las expulsiones de la orden en Portugal (1759) y Francia (1764) concurren para favorecer la credibilidad de estas leyendas que los jesuitas se empeñan en disipar, pero sin éxito.

Después de la expulsión de España y las Indias, y ya diseminados en diferentes lugares, una parte de los antiguos misioneros se abocó a la tarea de reivindicar su labor entre los guaraníes. Muy pocos tuvieron la fortuna de ver editadas sus páginas. La gran mayoría de los escritos quedaron archivados o dispersos, y algunos parecen haberse perdido definitivamente³⁴.

Las obras específicamente dedicadas a las Misiones de guaraníes son varias. Desde luego no se incluyen entre ellas los libros de *Dobrizhoffer*, *Jolís*, *Sánchez Labrador*, *Paucke* y otros semejantes, ya que el tema guaraní es allí sólo incidental, aunque ocupe no pocas páginas como en la *Historia de los abipones*. Entre las obras editas cabe recordar a las del P. *José Manuel Peramás* (1732-1793), quien publicó en 1791 y en 1793 dos repertorios de biografías de misioneros del Para-

³³ Ver lo dicho en nota 2.

³⁴ Por ejemplo, parte de la obra del P. Sánchez Labrador, *El Paraguay cultivado* (4 vols.), o la *Historia natural, eclesiástica y civil del virreinato del Río de la Plata*, escrita por Gaspar Juárez y Francisco Javier Iturri. Sobre ambas obras, *Guillermo Furlong*, *José Sánchez Labrador y su yerba mate* (1774). Bs. As. 1960, pp. 59-99 y también *Francisco Javier Iturri y su carta crítica* (1797). Bs. As. 1955. pp. 71-73.

guay. Pero lo singular es que la última de dichas obras, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* incluyó, también en latín, una novedosa descripción de la administración jesuítica de los guaraníes, comparándola con la república platónica³⁵.

En cambio, quedaron por mucho tiempo inéditos otros trabajos de los Orosz, *Miranda* y *Cardiel*. El primero, jesuita húngaro (1697-1773), regresó a su patria y allí, a pedido de la emperatriz María Teresa redactó una *Memoria sobre la provincia jesuítica del Paraguay*, en latín, en 1768³⁶. A su vez, el P. Francisco J. *Miranda* (1730-1811) redactó una *Sinopsis o ensayo de los daños en lo espiritual y en lo temporal, seguidos del destierro de los jesuitas*, que posee también reflexiones aplicables al ámbito misionero³⁷.

El más fecundo fue *Cardiel*. No sólo volvió en 1770 sobre el tema de 1747, redactando ahora una *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, que también remitió al P. Calatayud, sino que además escribió otras obras³⁸. Entre ellas, un *Compendio de la Historia del Paraguay* (1780) de considerable interés para la historia misionera³⁹.

Los escritos de *Cardiel*, y sobre todo la *Breve Relación* constituyen un modelo de descripción de la vida de los guaraníes en Misiones y un paradigma de las preocupaciones con que los jesuitas veían el ataque constante que recibían. Si alguna diferencia muestran las relaciones de 1747 y 1770 no es tanto en los detalles descriptivos como en el propósito de réplica ante las acusaciones. Las diez dudas que contesta allí, ocupan mucho espacio del texto y están orientadas a replicar con fuerza las críticas surgidas de los panfletos, y sobre todo, del libro del ex jesuita Bernardo Ibáñez⁴⁰.

³⁵ Su título: *De administratione guaranítica comparata ad Republicam commentarii*. Primera parte de la obra citada, pp. 1-162. La edición castellana con introducción de Guillermo Furlong se tituló *La República de Platón y los guaraníes*. Bs. As. Emecé, 1946.

³⁶ Recientemente, *Ladislao Szabó* ha publicado esta memoria como apéndice a su biografía *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas*, Bs. As. FECIC, 1984.

³⁷ *Guillermo Furlong*, *Francisco J. Miranda y su Sinopsis* (1772). Bs. As. 1963, pp. 58-89.

³⁸ La *Breve relación* fue publicada por Pablo Hernández en *Misiones* (o.c.).

³⁹ El *Compendio* fue hallado y recientemente publicado por José M. Mariluz Urquijo, en Bs. As. FECIC, 1984, con un estudio preliminar.

⁴⁰ *El Reyno jesuítico demostrado* (1770). En la relación de 1747, las invectivas contestadas son pocas y se refieren al espíritu de la orden, la acusación de esconder minas de oro y la alusión a la *República Jesuítica* en mapas de herejes del norte, así como también de defraudar al fisco con los tributos de los indios. *Cardiel* (o.c.) pp. 181-188. En cambio en la *Relación de 1770* las diez dudas ocupan treinta páginas del escrito y se ocupan de temas aún más puntuales. *Hernández*, (o.c.). II. pp. 583-613.

En ese sentido, la *Breve Relación* posee valor, no sólo por su información sobre las antiguas misiones, sino también actualidad. Paradójicamente, una buena parte de aquellos prejuicios dieciochescos sobre las misiones no se han disipado del todo, y las respuestas de Cardiel son aún hoy válidas y oportunas para comprender el funcionamiento y las claves del éxito de aquella singular experiencia misionera.

4. CONCLUSIONES

Tal como se expresara en el prólogo, a partir de la expulsión se cierra el capítulo principal sobre las fuentes de información sobre las Misiones jesuíticas de guaraníes. Al mismo tiempo se abre otro período muy diferente: el que corresponde a los ensayos de interpretación realizados en el último tercio del siglo XVIII por los oficiales de la demarcación de límites con Portugal y los cronistas posteriores, así como también a las historias que comenzaron a escribirse en el siglo XIX y XX sobre el tema. Las dimensiones y los matices de una y otra literatura historiográfica requieren otra oportunidad para ser reseñadas.

De lo expuesto, pueden extraerse las siguientes conclusiones:

1) El núcleo principal de la información sobre las misiones de guaraníes en la época en que fueron gobernadas por los jesuitas, proviene en su gran mayoría de fuentes elaboradas por los propios misioneros y escritores de dicha orden religiosa. Los testimonios originados en la sociedad colonial constituidos generalmente por alegatos, quejas de intereses y pleitos ruidosos con las autoridades, así como también por visitas y documentos elogiosos, ilustran sólo aspectos limitados de la vida de las misiones. No hay tampoco una historiografía coetánea que recoja y ordene esos puntos de vista extramisioneros. Otro tanto puede decirse del mundo guaraní, cuyo pensamiento y actitudes sólo pueden ser hoy rescatadas a través de la documentación jesuítica, la etnohistoria y la lingüística.

2) Las *Cartas Anuas* constituyen una de las fuentes más importantes para el estudio de las misiones. Esta serie, que cubre ampliamente todo el período jesuítico salvo contadas lagunas, posee una riqueza informativa muy grande en datos antropológicos, históricos y biográficos. En ciertas etapas, ese caudal disminuye o se opaca, al ganar espacio la rutina burocrática o el predominio de noticias edificantes o piadosas. Pese a estas limitaciones informativas o cronológicas, las Cartas anuas y la documentación adicional formada por órdenes, instrucciones, reglamentos, memoriales, actas de las congregaciones pro-

vinciales, consultas, catálogos y planillas estadísticas, constituyen la base esencial para reconstruir el pasado de dichos pueblos en ese período.

3) La *crónica jesuítica*, sobre todo la de sus autores más representativos posee también importancia para el estudio de las misiones. Su valor testimonial, como en los casos de *Montoya* o *Techo*, o erudito como en *Lozano*, las hacen indispensables para vincular la vida de las reducciones con la sociedad colonial. Pero también hay que advertir que, con excepción de *Charlevoix - Muriel*, esas obras sólo cubren las primeras décadas de las Misiones. Estas obras apuntaban a dar al mundo un panorama de la labor cumplida por la Compañía de Jesús en el Paraguay. Sin embargo, por limitaciones de tiraje o por falta de oportunas traducciones, y excepto el libro de Charlevoix, no alcanzaron a influir debidamente en la formación de una opinión pública favorable acerca de la obra evangelizadora cumplida entre los guaraníes.

4) El último grupo de obras, casi todas del siglo XVIII, está constituido por *descripciones y testimonios de las misiones*, escritas ante el requerimiento de una curiosidad que, día a día se acrecentaba en Europa, dentro y fuera de la orden. Ese interés había nacido tanto del éxito misional como de las críticas que contra los jesuitas y su obra se desataron desde mediados de ese siglo. Los escritos dedicados a detallar la vida de los guaraníes cristianos de las reducciones cobró nuevo impulso después de la expulsión de los jesuitas decretada por Carlos III. Redactados en el aislamiento y la penuria del exilio, los recuerdos y las prolijas monografías de *Cardiel*, *Peramás*, *Orosz*, *Sánchez Labrador* y otros, aparecen teñidas por el recuerdo nostálgico y el vehemente deseo de rescatar para la historia los rasgos de una obra civilizadora, cumplida entre los guaraníes por siglo y medio. Obra cumplida con celo encomiable, inteligencia y perseverancia, pero que después de haber ganado el favor de la corona y de la Iglesia, había sido desacreditada con éxito ante las cortes borbónicas y barridos sus autores de las tierras misioneras.

La literatura jesuítica del exilio era ya impotente para frenar esa decisión o influir sobre el pensamiento europeo finisecular. Pero sus libros y sus manuscritos inéditos, constituyeron un testimonio inapreciable para conocer las características de la vida guaraní en las misiones y las tensiones que en ellas se vivieron en el último tramo de la presencia jesuítica entre ellos.

ERNESTO J. A. MAEDER

LA EVANGELIZACION A TRAVES DE LA ARQUITECTURA Y EL ARTE EN LAS MISIONES JESUITICAS DE LOS GUARANIES

1. LA EVANGELIZACION Y LOS SISTEMAS DEL BARROCO

Conocido es el papel relevante que tuvo la Compañía de Jesús en la acción de la Contrarreforma y en el fortalecimiento de la Iglesia Católica en Europa.

Los cambios de sensibilidad que llevaron a las expresiones barrocas por contraposición a las búsquedas del renacimiento y manierismo exaltaron valores del sentimiento frente a las clásicas actitudes ultrarracionalistas. En este marco se desarrollarían los sistemas de acción de la cultura barroca que alcanzó momentos de esplendor en el siglo XVII europeo y fundamentalmente en el XVIII americano.

El barroco busca recuperar el equilibrio del hombre en su diálogo permanente con Dios a través de sistemas que aseguren su inserción clara dentro de una organización dada. Para ello recurre a dos formas sustanciales de acción: la *persuasión* y la *participación*.

A través de la persuasión, el mensaje renovado del Evangelio, recupera su lugar en la escala de valores del mundo, a través de la participación, de los hombres destinatarios de ese mensaje asumen su papel activo de miembros de la Iglesia.

La Compañía de Jesús perfeccionó estas formas de comunicación e inserción en sus diversas obras donde el mundo de lo real y lo irreal (figurado) formaban un continuo. En la arquitectura desarrolla su arte de moldear el espacio a la vez que lo desmaterializa, mientras que el urbanismo barroco sobre un trasfondo de clara racionalidad aplica soluciones escenográficas e ilusiones que jerarquizan valores simbólicos como el infinito.

El barroco ha sido siempre identificado con el espíritu de libertad frente al dogmatismo racionalista del renacimiento. Una libertad extrovertida que sin embargo se ensambla en una cosmovisión precisa y en la noción de participación que asume su valor como parte de un gran engranaje. Esta suerte de dicotomía de libertad-pertenencia es la

que genera la tensión que se expresa en la mayoría de las obras de artes barrocas y que constituye una de sus características distintivas. Las curvas de las elipses y parábolas —como diría Sharoun— tratan de encerrar la totalidad de ese mundo inaprensible y sin límites.

Otra idea barroca que aparecerá nítida en el sistema misionero es la del a-priori expreso de generar un mundo nuevo. Ello se refiere no sólo a la transformación del hombre sino también a la modificación de la naturaleza por la acción del hombre. Esta modificación justamente aproxima más el hombre a la naturaleza y también incorpora sus expresiones en su ornamentación artística (follajes en portadas).

2. LO BARROCO EN EL URBANISMO DE LAS MISIONES JESUITICAS

Se ha insistido con acierto en la escasez de ejemplos barrocos en el urbanismo americano. Nuestras ciudades fueron conformadas de acuerdo con el modelo de *Leyes de Indias* que recogían no sólo experiencias españolas y americanas (pre-legislativas) sino también todo el bagaje teórico del renacimiento.

La idea de que la calle es antes que la sumatoria de casas, marcó un corte claro con la experiencia urbanística medievoal y permitió reformular la teoría de la ciudad como una estructura previa a la del mismo asentamiento.

Sin embargo con el contexto americano, uniformado por el dadero indiano, las misiones jesuíticas demuestran una vitalidad creadora que las apartan de los caminos trillados e institucionalizados. Sin duda que las condiciones básicas de los asentamientos (lugares accesibles, sanos, provistos de agua y madera, etc.) devienen de las *Ordenanzas de Población de Felipe II*, de la misma manera que éstas están inspiradas tanto en las enseñanzas de Vitrubio (revalorado en el renacimiento) cuanto de Santo Tomás de Aquino como demostrara Gabriel Guarda.

Pero en nuestro criterio allí acaba la dependencia del trazado misionero jesuítico de la legislación indiana. Todo lo demás nace de experiencias propias o de condicionantes locales que adquieren relevancia en un trasfondo donde la idea de evangelización con sus modalidades barrocas tenía particular vigencia.

Ello es así porque no podemos entender cabalmente el mundo previo de experiencias misioneras si no valoramos adecuadamente la relación entre la praxis misional efectuada en *Juli* (Perú) por los jesuitas y el modelo de mundo nuevo que quisieron y lograron crear en las reducciones del Paraguay.

Juli no fue un asentamiento formado por los jesuitas. Se trataba de una antigua doctrina dominica incorporada al sistema de reducciones formado por el Virrey Toledo. Los jesuitas toman, pues, un poblado trazado y su impronta urbanística se adapta a esta circunstancia. La organización de la estructura productiva está sujeta a las servidumbre de la mita a Potosí y los recursos son básicamente ganaderos. La población supera a los 10.000 indígenas con cuatro parroquias internas, lo que asegura un contexto diferenciado al planteo de las misiones.

Sin embargo hay experiencias esenciales en los aspectos misionales que Echanove ha estudiado y que servirán de base a las misiones del Paraguay. La valorización del idioma indígena (*Juli* sirvió de seminario de lenguas aymara y quechua para los jesuitas), la necesidad de eliminar sistemas de mita o encomienda en la organización, la conveniencia de producir un sincretismo religioso y abandonar la simple "conversión" por el bautismo como se practicó en buena parte del siglo XVI, la conveniencia de que los españoles no permanecieran en los pueblos, la organización de los abastos diarios, la formación de depósitos de reserva, etc., son aspectos emergentes que *Juli* ofrece a los nuevos poblados.

Las misiones jesuíticas del Paraguay fueron fundadas bajo instrucciones de Diego de Torres "al modo de las del Perú o como más gustasen los indios". Hemos desarrollado la hipótesis de un pragmatismo evidente en la acción misional de los jesuitas y creemos que el resultado del trazado urbano es fruto de ese proceso de ensayo-error que acumula experiencias sin atarse a esquemas. Es probable también que el modelo urbanístico jesuítico no estuviera tan definido y acotado hasta comienzos del XVIII pues hemos visto en la descripción de Sepp la presencia de sus iniciativas urbanas por cierto bastante libres (caso de la iglesia octogonal del cementerio). Aún avanzado el XVIII los nuevos poblados del *Taruma* adoptan trazados libres que nacen de los requerimientos de uso más que de las teorías urbanas.

Lo barroco de las misiones jesuíticas en su plano "tipo" se presenta en diversos aspectos. Por una parte el sentido escenográfico del núcleo central (Iglesia-Colegio-Cementerio) conformado como una suerte de pantalla o telón de fondo de la plaza. Una estructura única que además limita el crecimiento del poblado a solamente tres direcciones, algo totalmente inusual en asentamientos hispanoamericanos (a excepción de los localizados junto a ríos o accidentes topográficos marcados).

Este núcleo marca además un límite visual y de referencia al pueblo y el conjunto de fachadas de la Iglesia, portadas del Colegio y Cementerio se subordinan jerárquicamente utilizándose a la vez otro

recurso barroco como es la avenida de acceso que desemboca en el templo. La valoración de los elementos urbanos tiene, pues, como el arte y la arquitectura un sentido didáctico acerca de lo importante y este sentido didáctico es reflejo del concepto de persuasión barroca.

La evangelización adquiere a través de estos mecanismos de enseñanza tácitos un valor adicional, el del sentimiento e identidad del indígena con sus obras, más allá de las simples adscripciones racionales de la Verdad Revelada.

Barroca es también la modalidad operativa de los espacios urbanos. La conjunción de funciones de las plazas que asumen actividades cívicas y religiosas, se diferencia de la estructura tradicional de las españolas en que suelen diferenciarlas, pero también se distingue de las americanas pues en el mundo misionero todo está teñido de un sentido sacral. Lo cotidiano no distingue de lo sacro a lo secular sino meramente produce una simbiosis donde el sentido trascendente afecta el todo. Todo se realiza en definitiva "*ad maiorem gloriam Dei*".

Ello explica el desarrollo de la música y las orquestas, los hábitos de ir a las chacras con un sentido procesional y al son de instrumentos, los rituales dominicales que incluyen festividades religiosas y esparcimientos. El jesuita recoge la cosmovisión del guaraní con su sentido mítico, que abarca todas las facetas de su actividad y la proyecta en su evangelización.

Otro elemento importante tanto desde el punto de vista del sincretismo como de la expresión barroca es la extroversión del culto. Por una parte responde a la sacralización de los ámbitos urbanos y por la otra a la permanente relación del guaraní con la naturaleza. El valor del culto al aire libre aparece pues jerarquizado y el sentido procesional adquiere expresión en las cotidianas actividades catequísticas, en la culminación del culto a los muertos o en las festividades patronales.

Forma parte de la misma estructura de presencia cristiana el sistema interno de capillas. Además del tradicional culto jesuítico a la Virgen de Loreto, existían capillas, ermitas y oratorios de diversas advocaciones tanto patronales como de cultos particularizados (San Isidro para las tareas agrícolas, Santa Bárbara para las condiciones climáticas, etc.).

Las capillas de difuntos o miserere estaban frecuentemente localizadas no sólo en el cementerio sino en la plaza, y los recordatorios de Animas tenían particular vigencia en un medio donde el culto de los muertos desde épocas pre-cristiana adquiriría relevancia.

La existencia de pasos y capillas posas (o cruces estacionales) configuraba, aunque muchas de ellas eran provisorias, otra forma de

expansión del ritual procesional y catequístico (división en cuarteles que también tenía el cementerio). Estas formas de sacralización de la organización urbana es pues la mejor evidencia del concepto de participación barroco. La misión era una réplica del microcosmo cristiano con el templo en el centro y el hombre con un diálogo permanente con Dios dentro de ese orbe sacro.

3. LA ARQUITECTURA COMO EXPRESION DEL BARROCO AMERICANO

En el campo de la arquitectura la búsqueda barroca se diferencia sustancialmente de la europea. La intencionalidad creativa del barroco italiano que modifica los trazados de los templos o la desmaterialización de los espacios que obtiene el barroco del sur alemán no parecen haber sido el objetivo esencial de los americanos.

Ello demuestra que sobre una base cultural común las modificaciones contextuales que introduce el medio americano y el objetivo de evangelización llevan a respuestas diferentes.

En primer lugar debemos tener en cuenta los modos de vida de los indígenas y las posibilidades tecnológicas que brindaba el medio. La enriquecedora experiencia del ámbito guaraní que obligó al español a reelaborar sus sistemas constructivos estuvo presente en toda la primera faceta de la arquitectura misionera. Estructuras independientes de madera, muros de simple cerramiento, cubiertas de tejas de amplios faldones y espacios unitarios son expresión de esta simbiosis.

Los jesuitas ni intentan aplicar su tradicional tipología de templo jesuítico extraída del *Gesú romano*, se adaptan a los hábitos y posibilidades, respetan el medio y las formas constructivas, una prueba más del claro sentido de integración cultural.

Los muros juegan un papel de cerramiento del espacio, las naves tienen en el interior una continuidad espacial ya que las columnas madereras no alcanzan a configurar pantallas divisorias. No existe preocupación por indelimitar el espacio ya que el tratamiento de los paramentos no suele presentar tampoco efectos ilusionistas ni las cubiertas presentan escenografías perspectívas.

Sin embargo el tratamiento ornamental de columnas, arcos de madera, tejuelas y el equipamiento barroco de retablos, imágenes y lienzos introduce efectos impredecibles que llevan a los Obispos de la región a comparar favorablemente cualquiera de estos templos con los de sus sedes diocesanas.

La evangelización adquiere sentido didáctico no sólo en el equipamiento, sino en la presencia de una atmósfera espacial que sublima

ornamentalmente el ámbito y apela a los sentidos, impresionando al protagonista. También el templo pasa a ser un centro cósmico, un micromundo exclusivo, donde las variedades cromáticas y los dorados jerarquizan las presencias sacras. Pero a la vez todo es accesible, tangible, no hay distancia entre los valores superlativos y el hombre común, el indígena se siente partícipe y protagonista de este mundo que él mismo ha construido. Todo le es familiar a la misma vez que todo le es maravilloso, nuevamente la tensión entre lo cotidiano y la Gloria de la Casa de Dios.

La extroversión del culto no se manifiesta como en los demás poblados del área guaranítica en la inserción del templo en el centro de la plaza o en el diálogo de las galerías laterales con el entorno. El diseño escenográfico del núcleo exigió concesiones a formas de distribución más tradicionales. Desaparece así la idea del templo períptero (salvo en las misiones del *Taruma* donde los condicionantes locales llevan a esta respuesta) y se adopta un partido similar al de la experiencia de *San Pedro de Juli*. La idea de la estructura claustral tradicional es clara en la distribución del Colegio, la presencia del cementerio explícito anula el concepto de campo-santo que sacraliza la plaza de las doctrinas paraguayas originales.

La valorización del espacio interno se preanuncia al exterior en una arquitectura de fachada (nuevamente la idea de extroversión del culto de la fachada-retablo) que no existe en los templos paraguayos de pueblos de indios. Allí la dialéctica exterior-interior es mucho más marcada, aunque las fachadas de piedra adquieren relieve en un mundo espacial interior inédito donde la fuerza pétrea de las portadas deja paso a la liviandad unitaria de las columnas de madera.

Una mención particular cabe hacer sobre la última fase de la arquitectura jesuítica que retoma una temática claramente europea o si se quiere se aparta de las modalidades utilizadas hasta ese momento. Los ejemplos de *Trinidad*, *San Miguel*, y los inconclusos de *Jesús* y *San Cosme* evidencian lo que pudo ser el principio de reposición edilicia en los templos misioneros.

Sin duda que las posibilidades tecnológicas de los pueblos misioneros variaron con el hallazgo de la cal, pero ello no explica más que la factibilidad de las nuevas obras. Subsisten los interrogantes de los causales del cambio. ¿Se tratará de una foma de acrecentar la capacitación de los artesanos indígenas, será meramente una manera de ostentación religiosa, se pretenderá introducir a la faz cultural de las misiones en planteos más próximos a los modelos europeos?

Estas y otras preguntas no tienen aún respuesta clara. Sabemos que existían en las misiones los textos clásicos de los maestros de Ar-

quitectura: *Vitrubio*, *Alberti*, *Serlio* y *Palladio*, que vinieron jesuitas con sobrados conocimientos arquitectónicos, que se atuvieron a las tradiciones constructivas y también que las variaron cuando contaron con recursos tecnológicos y económicos para hacerlo, pero como responde ello a nuevas formas de evangelización o a estudios más avanzados de carácter cultural es difícil saberlo.

Lo cierto es que expulsados los jesuitas y dispersos los artesanos indígenas por la política expoliadora de los administradores de la corona, los secretos del oficio se pierden. Vemos pulular en los años siguientes a la expulsión a numerosos oficiales y artesanos vizcaínos y alguno de ellos intenta con feliz resultado cubrir el presbiterio del templo de Jesús.

Curiosamente pocos años antes de la expulsión también en *Juli* los jesuitas comienzan a transformar sus templos y a rehacerlos con bóvedas de piedra. ¿Simple coincidencia, criterio organizador de la Compañía? No lo sabemos.

Lo cierto es que un templo como *Trinidad*, que embelesó a cuantos lo visitaron —inclusive a los encargados de resabios antijesuiticos como los “ilustrados” miembros de alguna partida demarcadora— debió producir una honda conmoción en el espíritu indígena. Su participación se vio acentuada en la identificación de esos ángeles (ellos mismos) que pulsaban sus instrumentos musicales en torno al presbiterio o la recordación de la capilla de Animas que presenta el lienzo descubierto hace unos años en la zona de acceso al templo.

La cúpula y el crucero los introducirán en una variante espacial inédita, de una solidez que sólo el labrado en filigrana de la piedra alcanza a disminuir. El espacio ya no es continuo en los términos del frágil lenguaje maderero, sino que alcanza ritmo y secuencias en arcos y bóvedas y pilastras. El nuevo orden adquiere la magnificencia del gran espacio europeo tan distante y tan ajeno a la experiencia de la comunidad indígena. ¿Cómo lo raptaron, cómo fue penetrando en sus sentidos durante ese proceso constructivo donde continuó siendo protagonista? Es también difícil saberlo, pero aquí radica una de las incógnitas más interesantes de esta arquitectura jesuítica.

El lenguaje europeo se utiliza a la vez eclécticamente. Los arquitectos de esta última fase son predominantemente españoles: *Forcada*, *Grimau* y *Ribera* (curiosamente hijo del gran arquitecto barroco madrileño Pedro de Ribera). Allí vemos aparecer tratamientos clásicos (*San Miguel*) hasta reminiscencias neomodéjares en los arcos trilobulados de la portada de *Jesús*. Espacios horizontalizados como *Jesús* e Iglesias provisionales como en *San Cosme* que presentan (si se trata efectivamente de la Iglesia, cosa sobre la cual mantenemos nuestras

dudas) un número de vanos absolutamente inusual en cualquier templo del mundo.

A la vez varían sustancialmente los templos aunque no los claustros de los Colegios a excepción si se quiere de la utilización de columnas de piedras que reemplazan los antiguos pies derechos de madera aunque manteniendo los capiteles de ese mismo material. Aparecen eso sí, las torres de piedra (*Santa Rosa, Trinidad*) separadas de los templos (usanza habitual en el Perú), aunque no descartamos que *Trinidad* haya tenido sus dos torres flanqueando la fachada como parecen indicarlo las evidencias.

La arquitectura sirvió, pues, de diferentes maneras a las formas de evangelización acentuando en sus recursos los conceptos barrocos de persuasión y participación que constituyeron objetivos implícitos de la acción misionera.

4. IMAGENES, RETABLOS, ORNAMENTACION

EN LAS MISIONES JESUITICAS: SU FINALIDAD DIDACTICA

En el arte barroco existe una suerte de subordinación entre la escultura y la pintura respecto de la arquitectura. Esta presunta subordinación es sin embargo esencial para la modificación de los espacios y la sublimación de los ámbitos, búsqueda esencial del barroco.

De esta manera los objetivos de la arquitectura barroca, no se podrían lograr si no tenemos en cuenta esencialmente a las formas decorativas, pero éstas no tienen vigencia por sí solas sino dentro del contexto arquitectónico para el que fueron hechas.

Las expresiones artísticas de los talleres de las misiones jesuíticas tienen —como la arquitectura— dos fases claras. La primera de ellas correspondiente al siglo XVII expresa la actitud minuciosa de la imitación del indígena de los modelos europeos. Tanto *Xarque* como *Sepp* nos han dejado testimonios fehacientes de la capacidad copiativa de los guaraníes en cualquier ramo de las artes y oficios. La faz creativa aparecía así subordinada, en este período, al aprendizaje artesanal del oficio de los “*Retablo Apohava*”, pero en el siglo XVIII la capacidad creadora de los artesanos guaraníes se expresa cabalmente.

El trabajo artístico de las misiones se entronca en ciertos rasgos de las artes populares como pueden ser el anonimato de las obras y su concepción sobre modelos icónicos que se convierten en símbolos de la comunidad a pesar de su procedencia externa a ella.

Es indudable la participación de excelentes artistas jesuitas en la conformación de estos talleres misioneros, los nombres del italiano

Brasanelli o del bávaro *Schmidt* sobresalen en el conjunto, aunque otros como *Sepp* tuvieron influencia directa en diseños transculturados de Europa.

El proceso de creciente participación protagónica de los indígenas guaraníes en estas tareas se acentúa en el siglo XVIII y su compenetración del vocabulario formal y expresivo marca la consolidación de las interpretaciones realistas, una de las características esenciales de este arte misionero.

La búsqueda del barroco de impresionar los sentidos se une en este caso con la capacidad imitativa del indígena para obtener resultados espectaculares. Cientos de imágenes que se realizaron en los talleres misioneros se distribuyeron no sólo en los poblados guaraníes sino también en templos jesuíticos de ciudades y aún en las grandes iglesias matrices. El arte de los guaraníes trascendió pues sus fronteras geográficas y adquirió relieve en el contexto cultural rioplatense.

Es cierto que muchas imágenes adquirieron tipologías reiteradas, una suerte de modelo iconográfico, que tenía a la vez sentido didáctico. Esta búsqueda didáctica era útil a la evangelización desde el momento que fijaba rasgos y características sobresalientes de los santos y trasuntaba un mensaje o forma de comunicación directa con el indígena.

Es escasa la cantidad de pinturas que nos han llegado de los pueblos jesuíticos. La destrucción sistemática de los templos y el incendio en el siglo XIX de muchos de ellos nos han privado de una visión de conjunto, pero no descartamos, la existencia de series didácticas (El Credo, el Padrenuestro, etc.) como había en el Perú y que generaba un mundo de imágenes complementarias de la enseñanza catequística.

La graduación artesanal, que seguramente respondió al esquema medioeval de los gremios con Maestros, Oficiales y Aprendices, se nota en la despareja calidad de las imágenes donde es frecuente observar la desproporción de ciertos rasgos anatómicos (las manos por ejemplo) en relación al conjunto escultórico. Las series de imágenes de la Pasión, o los conjuntos de Animas (Cristo, Dolorosa y San Juan), así como las advocaciones de principal devoción (Inmaculada, etc.) o de los santos jesuíticos (Ignacio de Loyola, Javier, Estanislado, etc.) predominan en el conjunto de la producción de acuerdo con los inventarios levantados cuando la expulsión de los jesuitas y a los conjuntos que aún subsisten en las Misiones fundamentalmente del Paraguay.

Dentro del sentido procesional y del ritual barroco se inscriben los conjuntos "del Descendimiento" con imágenes articuladas, que

participan de una suerte de teatralización de la Semana Santa, mientras otras eran llevadas en "pasos" con las andas y féretros que aún pueden localizarse en algunos pueblos. La imaginería servía así a los fines didácticos de persuasión y aseguraba en estas representaciones la participación vital de la comunidad reiterando una respuesta a las búsquedas de la evangelización en el mundo barroco.

RAMON GUTIERREZ

BIBLIOGRAFIA

- FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires. 1962.
- MAEDER, Ernesto – GUTIERREZ, Ramón. *Imaginería jesuítica en las Misiones del Paraguay*. *Anales del Instituto de Arte Americano*. N° 23. Buenos Aires. 1969.
- RIBERA, Adolfo Luis – SCHENONE, Héctor. *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires. 1948.
- GUTIERREZ, Ramón. *Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII*. Estudios Paraguayos. Asunción. 1975.
- BUSANICHE, Hernán. *La arquitectura en las misiones de guaraníes*. Santa Fe. 1955.
- GIURIA, Juan. *La arquitectura en el Paraguay*. Buenos Aires. 1950.
- GUTIERREZ, Ramón. *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay*. Resistencia. 1977.
- SEPP, Antonio. *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires. 1971.
- PERAMAS, José Manuel. *La república de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires. 1946.

LOS GUARANIES Y LOS SACRAMENTOS

Conversión y malas interpretaciones (1537-1767)

El problema de la aceptación del cristianismo por parte de los distintos grupos aborígenes ha sido reiteradamente abordado desde la perspectiva de la persistencia o abandono de las prácticas idolátricas propias de la gentilidad.

Nuestro trabajo —que abarca, en principio, todo el ámbito de la América hispana— surgió de la idea de que otra metodología gratificante en el tratamiento de la cuestión sería el análisis de la imagen correcta o desviada que los aborígenes se formaron de los sacramentos: en cuanto lograron internalizar una imagen cabal de los mismos, tanto la recepción del bautismo —puerta de entrada a la vida cristiana—, como la de los demás constituyen la prueba más fehaciente de que el individuo ha aceptado los cánones del catolicismo y permanece dentro de ellos; como contrapartida, una valoración incorrecta resulta una piedra de toque que permite marcar los límites del éxito.

Nos ceñiremos aquí a los resultados de la aplicación de este medio de apreciación al área guaraní, signada por características especiales tanto por la idiosincracia de sus habitantes como por comprender una amplia superficie bajo la égida de los misioneros jesuitas, quienes no sólo aplicaron sus particulares métodos de evangelización sino que dejaron, además, una abundante literatura que permite reconstruir con bastante claridad los problemas y las soluciones aplicadas a la región.

1. BASES SUSTENTADORAS DE LA ADMINISTRACION SACRAMENTAL

Pasaremos revista, en primer lugar, a las bases sustentadoras de la administración sacramental marcando una serie de dificultades de carácter general que pudieron haber entorpecido la correcta interpretación de los sacramentos cristianos: algunas inherentes al grupo español —distintas si consideramos a los indios sujetos a servicio personal

o libres de él—; otras dimanadas de la idiosincracia indígena como ciertos rasgos particulares de mentalidad o algunos resabios del fundamento religioso prehispánico.

1.1. DIFICULTADES INHERENTES A LOS ESPAÑOLES

1.1.1. Indios sujetos a servicio personal*

En las décadas posteriores a la fundación de Asunción, la evangelización del indígena hubo de ser limitada en extensión y profundidad¹. Las dificultades derivadas de la dispersión aborígen, la extrema escasez de operarios, el desconocimiento inicial de la lengua y la falta de un catecismo traducido al guaraní, se conjugaban para obstaculizar el avance de la cristianización dentro del clima nada propicio de discordias domésticas que perturbaron a la colonia durante los primeros tiempos.

Un corto número de sacerdotes seculares se ocupaban en primer lugar de los españoles, y la pequeña comunidad franciscana, no daba abasto para emprender semejante tarea. El método de misiones itinerantes no resultaba el más ortodoxo: los infieles que recibían el bautismo quedaban, en ausencia del misionero, expuestos a la apostasía y a la muerte sin confesión. No había quien bautizara a los párvulos, ni quien uniera sacramentalmente a los nuevos fieles².

Por otra parte, si bien no descartamos que haya habido religiosos que se dedicaran a conciencia a la tarea entre los aborígenes, el Sínodo asunceno de 1603 nos enfrenta a problemas lingüísticos y morales que subsistían. Los curas de indios no parecen dominar aún el guaraní, ya que se les ordena saber por lo menos tres o cuatro preguntas sobre los vicios más usados entre sus fieles para darles materia de absolución en vida o en artículo de muerte y aprender a explicar los principales misterios de la fe para bautizar a los adultos en caso de necesidad o cuando faltara intérprete³. Les exige asimismo no se au-

* Excluimos a los indios de las misiones jesuíticas sujetos a servicio personal a los que preferimos incluir en el punto 1.1.2. por responder al mismo esquema religioso que los de los pueblos libres de servicio.

¹ Cfr. Velázquez, *Clero secular...*, p. 103.

² Cfr. Carta Anua de J. P. de Arriaga (1596), p. 401 y carta de Manuel Ortega (c. 1591-1592) p. 196-197.

³ Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 2, p. 340-341. Charlevoix comenta que al llegar al Guayrá los jesuitas Cataldino y Masseta había en la provincia sólo dos eclesiásticos, uno en Villa Rica y otro en Ciudad Real. El primero recorría de vez en cuando las aldeas

senten de sus parroquias más de un mes repartido en el año y establece penas severas para algunas costumbres —como servirse de indias mozas, jugar a los naipes, etc.— que podían distraerlos de las obligaciones propias de su oficio⁴. Por añadidura, el escollo de la dispersión aborígen continuaba sin ser resuelto⁵.

Sin embargo, ninguno de estos obstáculos resultaba, al parecer, tan insalvable como la presencia de los laicos españoles. El grupo evangelizador tropezaba con el a menudo inútil trabajo de aficionar a los indios a una religión contra la que les prevenían la dureza de sus amos y los malos ejemplos —tales como fornicación, concubinato, irreligiosidad, codicia— que tenían ante los ojos.

Desde 1537, la relación de los españoles con los guaraníes puede definirse como de convivencia recíprocamente interesada basada en una alianza poligámica muy similar a la de los propios jefes locales. Los indígenas aseguraban la base económica necesaria y ofrecían sus mujeres, hijas o parientas que convertían al español en towayá. Los karai, “hombres del arcabuz y del caballo” —a los que creían dotados de poderes verdaderamente mágicos—, resultaban excelentes aliados en la lucha contra los grupos chaqueños por el dominio del Paraguay y se imponían ofreciendo objetos de hierro (hachas, cuchillos, anzuelos), paños y algunas baratijas. Ciertos conquistadores, echando mano a veces de la saca violenta, llegaron a tener varias decenas de mujeres: no sólo les fungían de concubinas, de servidoras para la casa y aun de trabajadoras agrícolas, sino que les garantizaban el aporte de sus familias, quienes venían a asistir a sus yernos o cuñados⁶. Difícil tarea sería para los evangelizadores convencer a los caciques infieles para que dejaran sus muchas mujeres frente a semejante espectáculo.

Algunos españoles no dudaban en impulsar a los naturales a bau-

de indios de la comarca bautizando sin la instrucción suficiente, y aun duda de que el segundo tuviese la preparación necesaria como para administrar válidamente los sacramentos, cfr. *Historia*, 1.5, t. 2, p. 30-31. A su entrada a la provincia de Itatín, el padre Berthod se encontró con indios que no tenían de cristianos “más que el nombre” y que habían sido bautizados al pasar por cierto clérigo que desconocía la lengua, cfr. *Testimonio del P. Manuel Berthod...* (1652), p. 100. Cierta clérigo de Villa Rica, por último, no tuvo empacho en anunciar que “sólo al llegar a casarse se debían confesar y después no había obligación para eso”. Cfr. *Carta Anua de Cristóbal Gómez* (1672-1675) f. 189. Agradecemos al director del Instituto de Investigaciones Geohistóricas Dr. Ernesto J. A. Maeder quien nos ha permitido acceder a las copias de las Cartas Anuas comprendidas entre los años 1641 y 1762.

⁴ Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 11, p. 344-345; 3ra. parte, const. 5, p. 352-353.

⁵ Sínodo asunceno de 1603, 1ra. parte, const. 7, p. 342.

⁶ Cfr. *Susnik, Los aborígenes...*, t. 2, p. 46-51; *Idem, El rol...*, t. 1, p. 73-74; *Necker, La reacción...*, p. 11-14; *Relación en que se da cuenta...* (1620), p. 163 y 167.

tismos válidos —aunque no deseados ni comprendidos—, inválidos y aun en ponerlos en circunstancias tales que creyeran haberlo recibido. No es difícil suponer que —de repetirse el caso mejicano— si las mujeres indias eran bautizadas antes de mantener relaciones con el conquistador, muchas de ellas deben haber recibido el sacramento no sólo sin la preparación suficiente sino más por presión, temor o interés que por convicción. Por otra parte, mientras ciertos españoles del Guayrá persuadían a los indios para que se bautizasen haciendo gala de apadrinarlos —aunque sin preocuparse por su preparación— para tenerlos a su favor en las granjerías, otros, los alentaban para que adoptasen sus nombres, dejándolos falsamente persuadidos de haberse hecho cristianos⁷. No faltó quien, menos escrupuloso, bautizó a varios indios sin instrucción previa y con la inválida fórmula “yo os hago cristianos en el nombre del Padre y del Hijo”, suprimiendo al Espíritu Santo⁸.

Implantado el sistema de encomiendas, pese a la obligación que éstas implicaban de incorporar al indio a la vida cristiana, la situación no mejoró. En general, a los encomenderos les resultaba indiferente que sacramentasen a los indígenas a su cargo. A veces se los bautizaba tras el consentimiento del indio sin la menor preparación de doctrina y obligaciones; otras —aunque los llamaban con nombres de santos— el sacramento no era administrado⁹. En 1611, habiendo logrado los jesuitas de Asunción que el provisor mandase, so pena de excomunión, que los españoles manifestaran los indios no bautizados, se descubrieron más de cuarenta¹⁰.

Era común, además, la violación del derecho del aborígen —tanto mitayo como yanacona— a contraer matrimonio libremente. Los encomenderos solían impedir las uniones de los indios a su servicio con los de otra encomienda —prefiriendo incluso el amancebamiento— y, por el contrario, forzar las uniones internas. Si el matrimonio de miembros de diferentes repartimientos llegaba a concretarse, se separaba a los cónyuges quedando los hijos con la mujer¹¹.

⁷ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 152-153.

⁸ Carta Anua de F. Lupercio Zurbano (1637-1639), p. 100.

⁹ Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 31.

¹⁰ Carta Anua de Diego de Torres (1610), anexos, p. 134-135. Tampoco se preocupaban, después del bautismo, de proporcionarles atención espiritual. En 1637, a raíz de un ataque paulista, varios infieles fugitivos llegaron a Asunción y se hicieron cristianos. Los habitantes de la ciudad se apropiaron de ellos ocultándolos en sus casas para evitar ser castigados por la autoridad que había prohibido tal procedimiento. Una peste terminó con muchos de ellos sin confesión, cfr. Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 525.

¹¹ Susnik, *El indio...*, t. 1, p. 31 y 42; *Idem*, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 84-87.

Además, el mitayo era retenido con frecuencia más tiempo que los dos meses establecidos y aun transportado muy lejos de su lugar de origen, con lo cual los amancebamientos —ampliamente tolerados por los blancos— eran frecuentes tanto en hombres como en mujeres¹² y ello al punto de que el Sínodo asunceno de 1603 toma cartas en el asunto: por una parte exige que se les permita hacer vida maridable; por otra, pide la colaboración del gobernador para lograr que el encomendero que case violentamente o impida maliciosamente el matrimonio de algún indio o india de su servicio pierda el derecho sobre él¹³.

Tampoco cuidaban los españoles de los indios a su servicio en el momento de la muerte: no exhortaban al enfermo a confesión, ni se preocupaban por llamar al sacerdote: el Sínodo de 1603 establece, pues, que los descuidos en esta materia —tanto del encomendero como del doctrinero que se negase a acudir— sean castigados con rigor¹⁴.

Por último, el peso del servicio personal provocaba huidas periódicas de indios que se refugiaban entre los infieles con particular peligro de apostasía¹⁵.

1.1.2. Indios reducidos no sujetos a servicio personal

Los jesuitas iniciaron su tarea entre los guaraníes ceñidos a una estricta disciplina que les permitió superar dos de los obstáculos más graves: el desconocimiento lingüístico y la falta del número adecuado de operarios. Por un lado, la traducción del catecismo del III Concilio Limense al guaraní —realizada por el franciscano Bolaños—, y el manejo de la lengua por parte de los misioneros a cargo de las reducciones, orientaban la tarea de doctrinar a los aborígenes hacia resultados más provechosos. Por otro, gracias al riguroso cumplimiento de las instrucciones del P. Torres de 1610 —“moderen el fervor y celo de hacer muchas reducciones procurando en la que tuvieren a cargo asen-

¹² Cfr. Torres Bollo, *Copia de las razones...*, (c. 1631), p. 371; Hernández, *Organización...*, t. 2, cap. 4, p. 117-118.

¹³ Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 12 y 13, p. 350. Años más tarde, las Ordenanzas de Alfaro establecen que “cualquier encomendero que impidiera matrimonio con indio de su encomienda o servicio incurra en perdimiento y privación de la encomienda”. Encargan además a los curas que “no casen indio o india de la misma casa cuando el dueño de ella se los llevase porque así van aterrorizados, a lo menos, no con plena libertad” y se les alerta sobre la posibilidad de que estos indios obligados a casarse tengan impedimentos de matrimonio. También prohíben a la india casada “concertarse para servir en casa del español, aunque sea compelida a ello, si no fuere sirviendo en la tal casa su marido”. Cfr. p. 669 y 675. Ver también Real Cédula al Gobernador... (1679), p. 689.

¹⁴ Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 9, p. 348.

¹⁵ Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 349.

tar el pie y cultivarla muy despacio como si en ella tuviesen que morir"¹⁶—, inspiradas probablemente en la experiencia acumulada durante sus trabajos entre los indígenas de Juli, se logró que cada reducción tuviese, salvo pocas y, por lo general, esporádicas excepciones, dos misioneros con residencia estable en las mismas. Aunque los pedidos de más operarios para realizar nuevas entradas a los infieles se reiteran con insistencia¹⁷, son contados los casos en que indios ya cristianos quedan sin su pastor.

De todas formas, no estuvieron los jesuitas libres de problemas. Su acción evangelizadora se vio atacada por varios fuegos: el del español, a quien no le convenía la fundación de reducciones libres de servicio personal e intentaba desprestigiar a los padres; el del lusitano, que dirigía con descaro sus ataques a los indios reducidos; y el del mismo indio infiel, que, viendo que los nativos cristianos eran siervos de los españoles, detestaba el bautismo por considerar que recibirlo y hacerse esclavo era la misma cosa.

Sirva como ejemplo de la actitud española lo acontecido en los primeros años de trabajo en el Guayrá. Ante la inminente entrada de los padres Cataldino y Masseta, los habitantes de Ciudad Real enviaron sus "emisarios" a los indios para convencerlos de los funestos intentos de aquéllos: despojar a los caciques de sus mancebas y disponer con el bautismo a algunos que luego serían ahorcados en la ciudad¹⁸. Instigado por los españoles, hacia 1618, el cacique Rodriguillo procuró buscar el apoyo de otros jefes locales para expulsar a los padres de sus tierras. También provocaron situaciones conflictivas entre los indios del Uruguay: cuando el padre Roque González preparaba a los lugareños para fundar las primeras reducciones, llegaron tres españoles con intento de entablar, por orden del Gobernador, relaciones comerciales con ellos. Alborotados ante su sola presencia, y aun más cuando los convencieron de que la cruz que se había levantado como era costumbre era una horca donde habían de morir, de la reducción de San Francisco Javier que el jesuita había iniciado se huyeron a los montes más de trescientos¹⁹.

Los portugueses, por su parte, se valían de todo tipo de engaños y artimañas para apresar a los aborígenes. Algunos no vacilaron en

¹⁶ *Segunda Instrucción...* (1610), p. 586.

¹⁷ Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 6, t. 4, p. 315; Carta Anua de Diego de Boroa, (1632-1634), f. 181; Carta Anua de Cristóbal Gómez, (1669-1672), f. 180.

¹⁸ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 157.

¹⁹ Cfr. Hernández, *Organización...*, t. 2, cap. 5, p. 150-151 y Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 359-361.

vestir hábito sacerdotal y atraer a los indios con dones, para hacerlos luego sus esclavos²⁰. El padre Ranzonier, por ejemplo, debió enfrentar entre los itatines una delicada situación: años antes, un sacerdote portugués había reunido un número considerable de aquellos indios, so pretexto de hacerles conocer el Evangelio, y poco después los había negociado con los de su nación para que los condujesen al Brasil. Podemos imaginar el trabajo que debió costar al misionero disipar las sospechas sobre sus verdaderos propósitos²¹. De esta forma, la puerta a la predicación evangélica quedaba cerrada, convencidos los indios de que los misioneros eran “traidores y engañadores” con secreta inteligencia con los lusitanos²². Es, en fin, notorio que, pese a las protestas de los jesuitas, los paulistas terminaron por desvastar por completo las fundaciones de Tape, Guayrá e Itatin, obligando a los indígenas que habían conservado su libertad a las penurias de un doloroso éxodo.

Dentro de este esquema, resultaba difícil conseguir la reducción de los guaraníes infieles. Los indios huidos de sus encomenderos dispersaban entre ellos las malas nuevas de la insoportable esclavitud en la que les había tocado vivir. El nombre “español” resultaba sinónimo de “ladrón, fornicario y adúltero mentiroso” y los hacía aborrecer a los sacerdotes —a quienes consideraban sus “espías”— que los reunían en pueblos para entregarlos luego a los blancos²³. El ser “cristiano” era sinónimo de cautiverio y esclavitud, a tal punto que, en ciertos casos, los misioneros se vieron obligados a hablar de “hijos de Dios” para lograr una recepción más positiva²⁴. Para evitarlo, los jesuitas lograron la excepción del servicio personal, circunstancia que hubo de atraer a algunos indios a reducirse.

1.2. DIFICULTADES INHERENTES A LOS INDIOS

1.2.1. Mentalidad

Fuera de los anteriores obstáculos, dimanados de circunstancias totalmente ajenas al indígena, la administración de sacramentos hubo

²⁰ Cfr. supra p.

²¹ Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 333.

²² Cfr. *Relación de los agravios...* (1629), p. 320-322 y Carta Anua relativa a las misiones... (1730-1734), p. 162-163.

²³ *Relación en que se da cuenta...* (1620), p. 168; *Relación fielmente sacada...* (s./d.), p. 475-480; Torres Bollo, *Copia de las razones...* (c. 1631), p. 373.

²⁴ *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 177. Totalmente en el otro extremo, un

de tener en cuenta la particular mentalidad del indio para obtener resultados positivos.

Considerados psicológicamente niños, con un entendimiento equivalente —a estar al Padre Cardiel— al de un europeo de ocho o nueve años²⁵, se comportan intelectual y moralmente como tales, según esquemas de conducta que deben ser comprendidos por el misionero, para aprovecharlos o corregirlos.

Desde el punto de vista intelectual, mientras algunos alaban su buena disposición para recibir el Evangelio “porque no tienen los vicios de borrachera, deshonestidad e idolatría, que hacen incapaces a millares de indios que están aquí en su contorno”²⁶, otros prefieren alertar sobre los peligros de su extrema docilidad: “tan luego abrazan y aprenden hoy lo bueno como mañana lo olvidan y lo dejan sin más fundamento o motivo que el que otro les enseñó lo contrario”²⁷.

Esta última característica resulta francamente negativa para la prédica cristiana en general y sacramental en particular, sobre todo por la enorme influencia que ejercía sobre los indios del común la acción de los hechiceros cuyo objeto era —como veremos— desprestigiar a los misioneros y, con ellos, a su doctrina²⁸.

Aunque habilísimos para las artes mecánicas, su escaso entendimiento, incapaz para lo espiritual y abstracto, les impide captar o imaginarse lo esencial de una cosa que no ven²⁹. Resulta por tanto en extremo difícil formar en ellos la idea de una Divinidad a cuya voluntad debe el cristiano someterse y aun orientar la prédica sacramental de forma de evitar concepciones materialistas. El riesgo de que el indio se mantuviera en una valoración externa del sacramento aumentaba por la tendencia del misionero a solemnizar las ceremonias cultua-

grupo de indios infieles del norte de Asunción sujetos a servicio personal, recibieron con sumo agrado la noticia de la pronta llegada de jesuitas suponiendo su liberación. Pese a haber pedido casi en masa el bautismo, la fe se enfrió en cuanto se anoticiaron de la oposición del Cabildo a relevarlos de sus obligaciones. Los jesuitas abandonaron la población. Cfr. Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 151-152.

²⁵ *Cuadernillo que está escrito...* (1766), p. 44.

²⁶ Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 34.

²⁷ Carta de Fray Francisco Menéndez (1772), p. 67.

²⁸ El conquistador Domingo Martínez se refiere a un movimiento indígena de 1556 en estos términos: “si una vieja o un indio [...] se levanta y dice que es dios, o dice que no es bautizado, si él no los bautiza, luego la tierra se despuebla toda para ir a él a se tornar a bautizar, o a oír su palabra como a dios”. Cfr. Carta de Domingo Martínez (1556), p. 32.

²⁹ Cfr. Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 34, p. 270 e *Idem*, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 215.

les a fin de explotar el apego de los naturales a la esplendidez y el boato³⁰.

Desde el punto de vista moral, por su estado de perpetua minoridad, exigen una atención permanente tanto en lo espiritual como en lo temporal. Abundantes son los relatos de jesuitas que manifiestan la obligación de llenar múltiples funciones en la reducción. El misionero debe ser para sus fieles un verdadero padre de familia: no basta cumplir con su quehacer de guía espiritual —y hasta de sacristán—, sino que, dadas la ociosidad, falta de previsión y extrema voracidad del indio, debe atender diariamente a la satisfacción de sus necesidades de alimento y vestido³¹.

Mientras lo temporal marcha bien —afirma el padre Cardiel— los frutos espirituales aumentan: asisten a las funciones de la iglesia con puntualidad y alegría y frecuentan los sacramentos. Pero si hay hambre “no acude el indio a Dios y a los Santos como hace la gente de cultura y de entendimiento con devociones y novenas, etc.; sino que se huye a buscar qué comer por los montes o a matar vacas y terneras [...] y destruyen con ello el pueblo”³², con los consiguientes perjuicios para la regular recepción sacramental.

La tarea de encauzarlos espiritualmente se veía entorpecida con frecuencia por su falta de firmeza para perseverar en la fe: “si nosotros no cuidamos y preguntamos —explica un misionero de San Miguel— raros son los que cuidan de su alma y de recibir los santos sacramentos”. La vigilancia debía ser continua so pena de graves consecuencias: así, los itatines, privados durante un año de la recepción de sacramentos —a raíz de que el obispo Cárdenas expulsó a los jesuitas

³⁰ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 167; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 226; Carta de Diego de Torres (1613), p. 332.

³¹ *Cuadernillo que está escrito...* (1766), p. 41; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 4, p. 189-190 y cap. 5, p. 217; Idem, *Continuación...*, 1ra. parte, cap. 17, p. 199.

³² Cardiel, *Breve relación...*, p. 527. Entre los años 1734-1736 se desató en la mayoría de las reducciones una tremenda hambruna provocada por la sequía de 1733 y agravada por la ausencia de muchos hombres enganchados en el ejército y por el robo de ganado por parte de españoles y lusitanos. Como consecuencia, los indios “inquietos como el mercurio” se desparramaron por todas partes “vagando por los montes como frenéticos” para buscar qué comer. Muchos huían a los pueblos de españoles, otros se dirigían hacia las estancias y, atropellando a los vaqueros encargados de cuidar los ganados, causaban robos, peleas y muertes. En el año 1735, los desaparecidos sumaban 8.022 y los difuntos adultos 2.637. La mayoría moría sin consuelo espiritual y, si alguno llegaba vivo a la reducción, sólo podía administrársele la absolución *sub conditione* y la extremaunción, ya que su crítico estado no permitía la recepción de ningún otro sacramento. Cfr. Carta de Pedro Lozano (1735-1743) f. 221-224, 229-229v, 259-261v.

de la zona— hubieron de ser nuevamente congregados con dificultad pues habían vuelto a los montes y a sus antiguas costumbres³³.

A su vez, la mentalidad infantil justifica el empleo de una serie de métodos entre los que se cuentan la atracción por dádivas, el empleo de prácticas de presión social, el uso de la pedagogía del temor y la explotación de la importancia atribuida por el indio a los valores afectivos.

El método de atracción por dádivas, aplicado como primer recaudo, adquirió en la zona fundamental importancia. Más de un misionero acepta que los guaraníes deben ser conquistados primero con cosas materiales para que presten luego oídos al mensaje espiritual. Hasta se considera necesario que el Provincial lleve en sus visitas qué dar a los indios, en especial a los infieles, para que no lo acusen de "miserable"³⁴. Es sintomático que los indios cristianos que voluntariamente se ofrecían para realizar misiones entre los infieles aplicaran con sus congéneres el mismo recaudo³⁵. En cuanto a los métodos de presión social —además de insistir en la importancia de la evangelización por vía vertical y de entregar varas a los caciques de mejores cualidades—, les resultaba provechoso, por ejemplo, despedir a los infieles de la misa después del Evangelio, por lo que se sentían grandemente dolidos y se empeñaban en aprender con rapidez la doctrina para recibir el bautismo³⁶. Entre los indios incorporados a las cofradías, era común la amenaza de excluirlos de entre los congregantes en caso de no mantener una conducta ejemplar o de descuidarse en la regular recepción de sacramentos prevista por sus reglas³⁷.

Párrafo aparte merece el empleo de la pedagogía del temor, traducida en la práctica del castigo corporal, el cual —en opinión de los jesuitas— se asemejaba al paternal que se aplica "a los queridos hijos"³⁸. Pese a las precauciones que se tomaban regulando las

³³ Carta Anua de Pedro Romero (1634) p. 123, y Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 193-199.

³⁴ Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 310. El hecho de que los nativos resultaran poco agradecidos con los padres no es más que un resabio de su organización prehispánica: los jefes locales asumían la obligación de ser en extremo generosos con sus vasallos, condición sine qua non para mantenerse en sus puestos. Cfr. Carta Anua de Claudio Ruyer (1627), p. 73.

³⁵ Carta Anua de Cristóbal Gómez (1672-1675), f. 193.

³⁶ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56.

³⁷ Carta Anua de Tomás Donvidas (1681-1692), f. 19v.

³⁸ Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 221.

penas a cada delito y adecuándolas a las circunstancias —disminuyéndolas o suprimiéndolas en el caso de los recién reducidos o de los reducidos en tierras de infieles, y aun dando a caciques, alcaldes y corregidores un tratamiento preferencial³⁹— y a la afirmación reiterada de los misioneros sobre la sumisión con que el indio las recibía⁴⁰, sabemos que resultaba importante el número que se huía de los pueblos por no poder soportar la dureza de los castigos⁴¹.

En cuanto al sesgo afectivo, parece haber sido importante en la conversión de los más ancianos⁴².

1.2.2. Creencias religiosas

La administración sacramental debe, además, considerar la posible influencia de la religión prehispánica subyacente. En el caso particular del área guaraní, si bien no encontramos un esquema tan complejo como por ejemplo en México o Perú —sobre todo en lo que a pervivencia de idolatrías se refiere—, hay ciertas prácticas anteriores que dificultaron en mayor o menor medida la correcta interpretación de los sacramentos cristianos. Analizaremos cada una de ellas en el apartado correspondiente, pero queremos, de todas formas, anticipar que el mayor obstáculo que la estructura anterior opuso a la nueva fue el de la enorme influencia de los caciques hechiceros —verdaderos ídolos vivos— que, como veremos al considerar el sacramento del orden sagrado, resultó el escollo más difícil de vencer.

2. IMAGEN INDIGENA DE CADA SACRAMENTO

Nos centraremos ahora en la imagen particular que los indios se formaron de cada sacramento, haciendo hincapié en las respectivas malas interpretaciones.

³⁹ Cfr. *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 597.

⁴⁰ Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 576-577.

⁴¹ *Ibidem*, p. 543. Resulta sintomático, además, que algún hechicero fundamente en tal práctica la oposición de los indios a reducirse. El nigromante Pedro Pucu alertaba a los tobatines sobre la crueldad de los padres, cuyas palabras “son como la miel y el almíbar pero sus manos reparten golpes amargos y castigan hasta que brota la sangre”. Esto le permitía asimilarlos ampliamente con el grupo español: “son tan tiranos, tan crueles como los déspotas profanos y no menos insoportables, pues nacieron de la misma raíz”. Sepp, *Jardín de flores...*, p. 93.

⁴² Carta Anua de Diego de Torres (1610), p. 88.

2.1. BAUTISMO

2.1.1. La administración del bautismo: problemas y soluciones

La abundante literatura jesuítica nos permite reconstruir el panorama de las falencias de que adolecía la administración del bautismo fuera de las reducciones. Dejando de lado los casos de bautismos conferidos por españoles o clérigos poco escrupulosos —que ya hemos recordado dentro de las dificultades generales⁴³—, sabemos que muchos indígenas se persuadían falsamente de estar bautizados por diversas causas, como haberse puesto el nombre de algún español, haber besado la mano de un sacerdote, haber sido alcanzados por alguna gota de agua bendita durante el asperges dominical o, simplemente, haberla tocado en el templo. En todos estos casos, ellos mismos se imponían un nombre a su gusto, con lo cual encontrar un indio con nombre cristiano no significaba ninguna garantía. Para colmo, varios, sin salir de su error, continuaban en las reducciones con la recepción de los demás sacramentos⁴⁴, y, si algunos se percataban de ser infieles, no se descubrían por vergüenza. Ciertos caciques que, en la reducción de Nuestra Señora de Loreto (Guayrá), se presentaron de noche ante el misionero a pedir se les administrara en secreto el sacramento —siendo “forzoso condescender con su flaqueza”⁴⁵— constituyen un indicio y, a la par, una solución satisfactoria del problema.

Al fundar sus reducciones, los jesuitas se encontraban con numerosa cantidad de indígenas que, sea por comercio o por servicio personal, habían mantenido —o mantenían aún— contactos más o menos frecuentes con las ciudades españolas. El primer paso era entonces una prolija averiguación sobre quiénes eran los válidamente bautizados y quiénes los infieles. Si se declaraban cristianos, se trataba de dilucidar cuándo, cómo y por quién habían sido bautizados, y, de no llegar a una total certidumbre, les administraban, luego de asegurarse de que contaban con la instrucción necesaria, el bautismo *sub conditione*⁴⁶. Si, por el contrario, afirmaban ser infieles, pasaban a engrosar las filas de los catecúmenos, sin faltar casos en que indios válidamente sacramentados negaban haberlo sido por vivir al antojo

⁴³ Cfr. supra p.

⁴⁴ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 57 y t. 2, p. 758; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 74-75; Techo, *Historia...*, 1.12, cap. 40, t. 5, p. 120; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 99; Carta de Manuel Ortega (c. 1591-1592), p. 199.

⁴⁵ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 171.

⁴⁶ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 57 y t. 2, p. 171.

de sus costumbres ancestrales⁴⁷. Paralelamente, siguiendo al pie de la letra las instrucciones del padre Torres de 1609 y 1610⁴⁸, instruían cuidadosamente al grueso de los aborígenes, preparaban a los enfermos y sólo bautizaban a los párvulos y a los niños o adultos moribundos⁴⁹.

Una vez catequizados, niños y adultos recibían el bautismo los domingos por la tarde, junto con los nacidos en la semana, con la mayor solemnidad que les era posible⁵⁰.

Por el temor a que, luego de bautizados, volvieran a sus embustes con menosprecio del sacramento, ponían particular cuidado en la catequización de los caciques-hechiceros, quienes a menudo —y luego, de ser posible, de una pública detestación de sus errores— eran bautizados con mayor solemnidad que los demás⁵¹. La desconfianza estaba suficientemente fundada, ya que no faltó mago que recibiese el bautismo “para con más disimulo propagar sus errores”⁵².

En cuanto a los niños, muchos de ellos no recibían los domingos más que las ceremonias supletorias, por estar ya bautizados de socorro. A diferencia de otras áreas en las que se restringe a casos extremos el uso del bautismo privado, entre los guaraníes —seguramente por la estrecha vigilancia ejercida por el misionero y a la vez por el elevado índice de mortalidad infantil—, no se niega a los párvulos. Sus padres suelen alegar “que están enfermos y en peligro de morir sin el bautismo, unas veces porque lloran, otras porque dejan de llorar y, por si

⁴⁷ Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 267.

⁴⁸ *Primera instrucción del padre Torres...* (1609), p. 582; *Segunda instrucción del padre Torres...* (1610), p. 587; Carta Anua de Diego de Torres (1612), p. 171-172; cfr. también Haubert, *La vie...*, p. 64.

⁴⁹ Como excepcionales se cuentan dos casos en que los padres Lorenzana y Montoya se vieron obligados a bautizar a un grupo de adultos que salían a defender la reducción de un ataque de indios infieles, por el peligro de muerte que tal situación suponía. Más tarde —por lo menos los bautizados por el padre Lorenzana— volvieron a ser catequizados antes de recibir el sacramento de la penitencia. Cfr. Carta de Diego de Torres (1611), p. 496; Carta de Pedro de Oñate (1616), p. 86; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 230.

⁵⁰ Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 112; Cardiel, *Breve relación...*, p. 554. De acuerdo con lo ordenado por el Sínodo asunceno de 1603, tenían particular cuidado en señalar indios de edad madura para oficiar de padrinos por los inconvenientes que de otra forma pudiesen derivarse a causa del parentesco espiritual que contraían el bautizado y sus padres con el padrino. Cfr. 2da. parte, const. 14, p. 350-351; *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594.

⁵¹ Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 345-346; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 64; *Visita del P. Vázquez Trujillo* (1629), p. 651.

⁵² Techo, *Historia...*, t. 3, p. 177.

o por no, siempre que lo piden se les bautiza, y ya con eso ellos quedan sin cuidado hasta que el domingo se cumplen las ceremonias"⁵³.

Para asegurarse los bautismos en caso de necesidad, solían los misioneros enseñar a algunos indios bien instruidos —por ejemplo congregantes o enfermeros especiales que atendían a las parturientas— la fórmula requerida, ya para administrarlo en caso de una urgencia grave dentro del pueblo, ya en alguna salida a los indios gentiles de los contornos. Hubo religiosos que repartieron entre sus fieles cristianos cedula con las palabras de rigor para que las aprendiesen. De todas formas, no confiaban en absoluto en la idoneidad del indio para administrar el sacramento: a causa de su torpeza podían no pronunciar correctamente las palabras de la forma, o no hacerlo en el momento requerido por el ritual, u olvidar la palabra significativa de la ablución sacramental, limitándose a la invocación de la Santísima Trinidad, o incluso, no llegar al recogimiento necesario⁵⁴. Obispos y superiores obligaban en estos casos —salvo en el de mediar la absoluta seguridad de que el bautismo hubiese sido inválido— a la administración *sub conditione* por parte del misionero⁵⁵.

Pese a todas estas precauciones, era común el hallazgo de adultos y niños no sacramentados. Algunos por ignorancia —como el caso de una india a la que sus padres habían impuesto un nombre cristiano sin estar bautizada⁵⁶— otros por temor —como los que ocultaban a sus hijos o parientes enfermos persuadidos de que el bautismo provocaba la muerte⁵⁷—, otros, finalmente, por mantener prácticas de poligamia o repudio, estorbaban la acción de los misioneros que quedaban convencidos de que, “apenas después de tres y cuatro años de haberse reducido, no acaban de manifestar la gente que tienen”⁵⁸.

⁵³ Carta del P. Juan de Escandón (1760), p. 104-105. Cfr. también Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 289-290.

⁵⁴ Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 86 y 126; Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 5, p. 156.

⁵⁵ *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594; Sepp, *Continuación...*, 2da. parte, cap. 5, p. 156. Sólo hemos registrado un caso en que se reconoce con claridad la validez de un bautismo administrado por cierto indio, sacristán de Santa Ana, a un gualacho infiel herido por un tigre. Cfr. Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 326.

⁵⁶ *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 204.

⁵⁷ Cfr. *infra* p.

⁵⁸ *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 278. Esta aseveración es particularmente cierta en el caso de los hechiceros: Nezú, luego de su sangrienta victoria en el Caaró, sacó del monte a sus muchas mancebas e hijos. Hasta entonces —probablemente para ocultar su poligamia— sólo había declarado y permitido a los padres bautizar a una hija. Cfr. *Martirio de Fray Roque...* (1630), p. 456.

De todos éstos, el obstáculo fundamental para la recepción del sacramento —que dificultaba además la implementación del método vertical de evangelización, uno de los preferidos por los jesuitas— era la negativa por parte de los caciques a abandonar sus mancebas. Los misioneros habían impuesto la práctica de no administrar el bautismo sino a ambos cónyuges por lo que el rechazo de la práctica poligámica era condición indispensable para que, a continuación del primer sacramento, se revalidara el matrimonio *in facie ecclesiae*⁵⁹. Como veremos⁶⁰, las sólidas bases de sustentación de la pluralidad de mujeres dificultaron en extremo la aceptación del cristianismo.

Párrafo aparte merecen los casos en que los indios se niegan a recibir el bautismo como una forma de reacción hacia la nueva doctrina. En el año 1630 se vivió una tensa situación en la reducción de la Encarnación: persuadidos por los hechiceros de que podían interpretar lo que los huesos de dos insignes magos, que veneraban en ciertas capillas, predicaban a la manera de oráculos, les obedecían ciegamente: los cristianos evitaban entrar a la iglesia, mientras que los infieles se negaban a recibir el bautismo o que se les administrase a sus hijos. Descubierta la conspiración, entregaron a los misioneros el cuerpo de otro mago muerto hacía poco, que había sido ocultado durante su enfermedad para que los padres no lo bautizaran con el propósito de “fabricarle templo”⁶¹. Esto hace suponer que dilucidaban con cierta claridad la eficacia del sacramento en cuanto a interferir la comunicación mágica con sus fuerzas rectoras.

La aversión que los guaraníes sintieron por el entierro en sagrado, pudo haber constituido, por lo menos en los primeros tiempos, otro obstáculo importante. Instalados en la creencia de que el alma del difunto quedaba, de esta manera, “enterrada” con el cuerpo —tanto que la de cierto hechicero clamaba por su liberación antes de perecer ahogada— y podía significar un peligro potencial para los vivos⁶² “acudía al disimulo una vieja con un cedazo muy curioso y pequeño y

⁵⁹ Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 5, t. 4, p. 19; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 115-116. Tampoco faltan problemas en los casos de los indios que tenían una sola mujer. Aquí manipulaban los misioneros, aunque no siempre con éxito, la presión que ejercía la mujer —generalmente más dócil a las nuevas prácticas e interesada, sobre todo, en estabilizar su situación matrimonial— para que su marido se dispusiera a catequizarse. Cfr. Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 295-296.

⁶⁰ Cfr. *infra* p.

⁶¹ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 28, p. 122; Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 20, t. 4, p. 71-74; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 295-296.

⁶² Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 28, p. 120; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 67-68.

muy al disimulo traía el cedazo por la sepultura, como que sacaba algo, con que decían que en él sacaban el alma del difunto para que no padeciese enterrada con el cuerpo”⁶³.

2.1.2 *Malas interpretaciones*

2.1.2.a. *Visión mágica del sacramento*

Ampliamente difundida en toda el área guaraní se vincula con la idea de que el bautismo —mediante “fórmulas mágicas”⁶⁴— provoca la muerte o, en el extremo opuesto, concede la salud corporal.

Como explican los propios misioneros, el origen de la primera interpretación deriva de la práctica de administrar, durante los primeros años, el bautismo a párvulos y enfermos graves, quienes generalmente morían. Corto era el camino por recorrer para suponer que aquella ceremonia extraña, que los extranjeros repetían sobre los de su nación, no era más que un auxiliar para sus sortilegios mortíferos, a los que se achacaba, además, cuanta peste se abatía sobre el pueblo⁶⁵.

Como consecuencia, se multiplicaban los casos en que los indígenas prohibían el bautismo de sus hijos o parientes, enfrentándose abiertamente con el misionero (y obligándolo, en caso de necesidad, a administrarlo sin el consentimiento de padres o familiares⁶⁶) o, para evitarlo, los escondían en los bosques o en las chacras más alejadas⁶⁷, declaraban a los graves “muertos y enterrados” —de lo cual generalmente desconfiaba el misionero⁶⁸—, o, simplemente, negaban

⁶³ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 52; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 274; Charlevoix, *Historia...*, t. 1, p. 325.

⁶⁴ Techo, *Historia...*, 1,8, cap. 28, t. 3, p. 330.

⁶⁵ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 67, p. 253-254; Techo, *Historia...*, 1,5, cap. 9, t. 2, p. 343; *Estado de la reducción de Todos los Santos...*, (1614), p. 17; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 214; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 135; Carta de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 169. Cfr. también Haubert, *La vie...*, p. 140; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 143-144.

⁶⁶ Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 644-645; Carta de Francisco Ximenez (1635), p. 99. Apunta Haubert que algunos misioneros llevaban siempre mojada la manga del hábito para poder bautizar a los moribundos sin que los parientes lo notasen. Cfr. *La vie...*, p. 140.

⁶⁷ *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 215; Carta Anua anónima (1627), p. 63.

⁶⁸ Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 88; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 135. Esta pésima costumbre se veía facilitada, en algunos grupos, por la prehispánica de instalar o instalarse el enfermo grave en su sepulcro aun antes de muerto. Cfr. Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 637-638.

estar enfermos⁶⁹. El inconveniente salta a la vista: si sobrevivían los adultos enfermos, difícilmente volverían a pedir el bautismo por no descubrir el engaño y, en el caso de párvulos o niños, el fraude paterno los persuadía falsamente de estar bautizados, tras lo cual corrían el peligro de morir involuntariamente sin el sacramento y aun de seguir recibiendo los demás.

Esta confusa situación era hábilmente utilizada por los hechiceros nativos como el argumento de mayor peso para desprestigiar a los Padres. Tal el caso de Juan Cuara —1625—, antiguo neófito del Guayará, quien había ingresado furtivamente en Itatí, pueblo al cuidado de los franciscanos, y luego al área jesuítica evangelizada por el padre Roque González. Su prédica, bajo la amenaza de convertir a los indios en sapos y ranas, les obligaba a apartarse de sacerdotes y religiosos y, en una interpretación fluctuante entre lo mágico y lo material, a no recibir el bautismo porque la sal era veneno y el crisma y el óleo sólo servían para “manchar”⁷⁰. Algunos años más tarde —1628— en el Caaró, el hechicero Ñezú enardecía los ánimos de los conjurados contra el padre Juan del Castillo: “aplastad a ese sacerdote que baña a los niños diciendo fórmulas mágicas” y los de la Encarnación —1630— persuadían a sus seguidores que “la sal exorcizada era un veneno”. Finalmente —hacia 1632— el hechicero Ivapiri culpaba al bautismo de la peste de viruelas desatada en el pueblo de Apóstoles⁷¹.

Ante semejante panorama, el misionero no tenía más alternativa que pregonar las virtudes salutíferas del bautismo —subordinándolas, por supuesto, a la voluntad de Dios— y esperar la curación milagrosa que lograrse el cambio de actitud en el indígena⁷², aunque, posiblemente, con la íntima convicción de que esto reforzaría su error sobre que el bautismo actuaba no sobre la enfermedad del alma sino sobre la del cuerpo. Es sintomático el caso de un grupo de indios cristianos que, tratando de ganar la buena voluntad de los infieles tobatines, aludían a que los padres eran dueños de cierto “elixir milagroso con el cual bastaba rociar al enfermo para que éste sanara”⁷³.

⁶⁹ Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 82.

⁷⁰ Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 161.

⁷¹ Cfr. Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 28, t. 3, p. 330 y 1.9, cap. 20, t. 4, p. 74. También Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634) f. 119 y 135-136.

⁷² Carta Anua de Diego de Torres (1610), p. 89; Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 338; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 215; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 284; Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 13, t.4. p. 203; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 192.

⁷³ Sepp, *Jardín de flores...*, cap. 12, p. 109-110.

Dentro de esta visión mágica, e instalados en la creencia de que es posible anular los efectos malignos de un acto rehaciéndolo con sentido inverso⁷⁴, intentan los indios "borrar" el bautismo, lo que implica, a la vez, mantenerse en una concepción material del sacramento desconociendo el carácter indeleble de cristiano que imprime en el alma.

En algunos casos, el rito de borrar el bautismo cristiano se vincula con un repudio liso y llano, sin otras implicaciones: así, una india del Paraná, temerosa por la prédica de los hechiceros que culpaban al bautismo de cierta peste desatada en su pueblo, "lavó a su hijo repetidas veces porque lo habían bautizado como para quitarle una perjudicial mancha"⁷⁵. Pero, por lo general, la práctica aparece como un ingrediente de movimientos de reacción, más o menos complejos, encabezados por caciques-hechiceros cuya prédica se orienta al rechazo global de la doctrina cristiana y a la nueva forma de vida impuesta por los misioneros. Para comprender mejor este esquema es necesario adentrarnos en algunas creencias prehispánicas.

El nombre es, para los guaraníes, un pedazo del alma de su poseedor, se identifica con la persona formando un todo inseparable: cambiar de nombre es como nacer de nuevo, asumiendo una nueva personalidad simbolizada en un nuevo nombre⁷⁶. Pero además —y posiblemente en relación con la creencia de la existencia de dos almas⁷⁷— tenían dos formas de nominación: una profana y otra sagrada.

Para identificarse dentro del grupo social utilizaban un apodo, sujeto a cambios⁷⁸. Al nacer la criatura, sus padres le imponían un nombre vinculado, por lo general, al "vicio o calidad que reconocían en el cuerpo del recién nacido infante v.g. si nacía con el color oscuro, lo llamaban cuervo; si lloraba claro, papagayo; si tenía ronca la voz, rana, y otras boberías semejantes"⁷⁹. Este apodo cambiaba, sin em-

⁷⁴ Levy Brühl, *Le surnaturel*..., p. 483.

⁷⁵ Techo, *Historia*..., 1.6, cap. 11, t. 3, p. 43.

⁷⁶ La prueba está en que aun hoy, entre los apapocúva-guaraníes, cuando se han agotado todos los recursos para salvar la vida de un enfermo, se lo rebautiza "intentando apartar de él la influencia de potencias malignas", Métraux, *Religión y magias*..., p. 65; Susnik, *Los aborígenes*, t. 5, p. 32; Rodríguez Doldán, *Medicina indígena*..., p. 145.

⁷⁷ Tanto los apapocúvas como los pañ guaraníes diferencian dos almas. Una, la espiritual o sagrada, se dirige después de la muerte hacia su destino final; la otra, temperamental, vaga por la tierra y llega a constituir un peligro potencial para los vivos, en cuyo caso deberá ser destruida ritualmente. Cfr. Susnik, *Los aborígenes*..., t. 6, p. 111-114.

⁷⁸ Susnik, *Los aborígenes*..., t. 5, p. 26.

⁷⁹ Lozano, *Historia de la conquista*..., t. 1., p. 391; Techo, *Historia*..., 1.5, cap. 5, p. 338.

bargo, cada vez que el individuo participaba de una ceremonia antropofágica⁸⁰. Muerto el cautivo de guerra, todos los participantes en el rito —incluyendo los más pequeños— tocaban el cuerpo o lo golpeaban con un palo. Dentro de esta ceremonia, era lícito —y aun obligatorio— el cambio de nombre, seguramente para adoptar una nueva personalidad que les permitiera desorientar al alma de la víctima deseosa de venganza⁸¹.

Por otra parte, inmediatamente después del nacimiento, el shaman organizaba la ceremonia del ombohéry: en trance, adivinaba de dónde provenía el alma del infante y le imponía un nombre que lo ligaba a su tukumbó, o sea a su grupo común de antepasados. Este nombre era secreto: usarlo o pronunciarlo mal, o manifestar cualquier forma de desprecio hacia él, significaba perjudicar el alma del individuo portador del nombre⁸².

Dentro de este esquema, se entiende el profundo impacto que debió implicar la aceptación del bautismo cristiano. A estar a su interpretación mágica del sacramento, el nuevo nombre representaba la adquisición de una nueva identidad abiertamente opuesta a la suya ancestral⁸³. Es sintomático que el hechicero Ñezú se vanaglorie de la muerte de los padres Roque González y Alonso Rodríguez, quienes le “quitaban las criaturas que habían de ser suyas, bautizándolas” y conspire contra el padre Juan del Castillo “que nos quita nuestro ser antiguo y bautiza a nuestros hijos”⁸⁴.

La reacción contra el estilo de vida impuesto por los extranjeros conllevaba la necesidad de “nacer de nuevo” a su ser guaraní, por lo que los jefes de las revueltas exigían que sus seguidores se sometieran ya a la tradicional ceremonia del ombohéry, ya a algún otro rito de

⁸⁰ Estas son consideradas por Susnik como una forma de renovar y autoafirmar la conciencia de guaranidad. Cfr. *Los aborígenes...*, t. 2, p. 12 y 15.

⁸¹ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 51; Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 11, t. 3, p. 277-279; Charlevoix, *Historia...*, t. 1, p. 324; Lozano, *Historia de la conquista...*, t. 1, p. 391; Métraux, *Religión y magias...*, p. 63-65; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 15 y t. 5, p. 29-30.

⁸² Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 110; Carta Anua de F. Lupercio Zurbano (1644) f. 24. La Anua de 1613 cuenta el caso de un indígena que, instigado por los malos consejos de los españoles, cometió contra los Padres la desvergüenza de insultarlos “profiriendo [sus] nombres en son de burla”. Cfr. Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 322. Como un resabio de la costumbre de interrogar al hechicero para poner nombre al recién nacido, los guaraníes cristianos solían consultar a los cantores de la iglesia a fin de saber el nombre del santo cuya fiesta se celebraba en ese día. Cfr. Haubert, *La vie...*, p. 271.

⁸³ Cfr. Melià, *El indio Oberá...*, p. 7.

⁸⁴ Carta del padre Vázquez Trujillo (1629), p. 492.

características más o menos aculturadas, que incluía la apropiación de por lo menos parte del “instrumental mágico” de los hechiceros blancos. A este marco interpretativo responden las revueltas de Oberá (1579), Pazai (1616), Ñezú (1628) y la de los doce magos del Ibiae (1635).

El cacique Oberá (Resplandor), cristiano bautizado, desató entre los guarambarenses un movimiento antiespañol y anticristiano con el declarado propósito de poner fin a la dominación de los extranjeros. Proclamándose hijo de Dios, nacido de virgen, intenta apropiarse mágicamente de los poderes del Dios cristiano, alegando tener facultades para utilizarlos a favor de los indígenas, y amenaza con la destrucción de los españoles por medio de un cometa al que tenía encerrado a la espera del momento oportuno. La plana mayor se completa con dos hijos suyos: Guiraró —dentro de la mitología guaraní, dios causante de la tormenta y la destrucción—, al que le confiere el título de Papa; y otro al que nombra Emperador y Rey. Otro indio, a quien había constituido “sacerdote” de su secta, llevaba en sus manos una cruz por divisa. Dentro de un marco de rechazo a todo lo español —como lo prueba la quema de una ternera— Oberá exige a sus seguidores la vuelta al “ser guaraní” simbolizada en el sometimiento al ombohéry. Precisamente, la tarea de Guiraró como “pontífice sumo” consiste en ir “borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos y confiriéndoles, con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos”⁸⁵.

El “santillo” Diego Pazai, encabezó por su parte una revuelta en el pueblo de Guarambaré, pregonando el retorno a las antiguas costumbres. En un esquema similar al de Oberá —si se quiere menos complejo—, se exigía a los adictos pasar por la ceremonia de perforación del labio e imposición de un nuevo nombre⁸⁶.

En el año 1628, se produjo en el Caaró un movimiento de reacción contra los postulados de la vida cristiana que culminó con el martirio de los jesuitas Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Ultimadas las víctimas, quemadas las iglesias y

⁸⁵ Como fuentes consultar: Barco Centenera, *Argentina...*, canto 20, p. 158-171; Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, p. 211-213 y 227 (la cita textual corresponde a la página 212). Para comentarios del movimiento ver: Métraux, *Religión y magias...*, p. 16-18; Necker, *Indiens guarani...*, p. 76; Susnik, *El rol...*, t 1, p. 105-107 y 109-113; *Idem*, *Los aborígenes...*, t 2, p. 77-80; Melià, *El indio Oberá...*, p. 7.

⁸⁶ Aguirre, *Diario*, t. 2, p. 343; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 116-117. En este caso —aclara Susnik—, la imposición del nuevo nombre se coliga con el rito de perforación del labio y uso del labrete, expresiones externas de la “guaranidad”. Cfr. *El indio colonial...*, t. 1, p. 226.

profanadas imágenes y vasos sagrados, el hechicero Ñezú, jefe de la revuelta, inventó una compleja ceremonia de “desbautización” y “antibautismo” a la que sometía a los niños y muchachos cristianos. Resulta engorroso tratar de reconstruir el rito ya que las fuentes difieren en los detalles. Sabemos que la ceremonia de “desbautización” se realizaba sobre la lengua, cabeza, pecho y espaldas, lugares sobre los que los misioneros centraban el ritual del bautismo cristiano. Para quitar los efectos de la sal, Ñezú —vistiendo las ropas sacerdotales del padre Juan del Castillo junto con su manto de adivino⁸⁷— raía la lengua con una “concha áspera” o con “barro áspero”⁸⁸, a continuación, para neutralizar los efectos de los santos óleos —de acuerdo con la mayoría de los informantes de fray Juan de Gamarra— les lavaba la cabeza, pecho y espaldas con “un agua que sacaba debajo de sí diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo”⁸⁹. Noticia tan sorprendente pudo, quizás, provocar otras versiones similares como la del padre Techo que afirma que el hechicero lavaba a los cristianos “con agua caliente”⁹⁰ o tan disímil como la del padre Vázquez Trujillo que se inclina por un lavatorio con “aguas y cortezas de árboles”⁹¹. ¿No sería acaso orina el líquido elemento elegido por el hechicero para el rito de desbautización? Permítasenos el beneficio de la duda basada en una creencia popular, actualmente vigente, sobre la efectividad de la “orina de cura” contra el mal de ojos⁹².

El rito de “antibautismo” —en sentido inverso al cristiano— se realizaba en los pies “con un agua que tenía escondida en un calabazo debajo de las asentaderas y muslos y la hacía escurrir por sus muslos y piernas y decía, engañando a la gente, que aquella agua la hacía manar de su cuerpo y con ella bautizaba a los niños y muchachos porque su bautismo era el verdadero, y falso y de burla el que administraban los padres”⁹³. La ceremonia se completaba con la imposición

⁸⁷ Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

⁸⁸ Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333; *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 411; Carta de Pedro Romero (s/d.), p. 479.

⁸⁹ *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 437. Cfr. también p. 417 y 428.

⁹⁰ Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

⁹¹ Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499.

⁹² Cfr. Domínguez, *Creencias populares...*, p. 17.

⁹³ Carta de Pedro Romero (s/d.), p. 479. Similar explicación da el padre Vázquez Trujillo: “teniendo un calabazo largo lleno de agua atado en la pierna hacía que le apretaba y que con su virtud y sudor los bautizaba de nuevo”. Cfr. Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499; también *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 384 y 417 y Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 334.

de un nombre infiel con lo que se cumplía con la tarea de volverlos a su ser antiguo⁹⁴.

Enfervorizados por el éxito en la reciente conjura contra el padre Cristóbal de Mendoza, los hechiceros del Ibiá decidieron terminar con el dominio jesuítico en la región. El plan trazado por los doce cacicillas se orientaba, por un lado, a remedar y contrahacer en son de burla todas las acciones de los padres —entre ellas, por supuesto, el bautismo— y por otro, sembrar el terror haciendo víctimas de sus ritos antropofágicos a los niños cristianos o a aquellos adultos que no se dejaran “bautizar” por sus cómplices, o no les llevaran sus hijos para el mismo fin. La ceremonia de “desbautismo” consistía en lavar todo el cuerpo, de pies a cabeza —utilizando una batea o lebrillo de barro a modo de pila—, diciendo “lávate para quitar el bautismo que te han dado”. Luego, los rebautizaban a su modo —no tenemos detalles en cuanto a la forma— recomendando la vuelta a su antiguo modo de vida. Este “antibautismo” era considerado, además, como una especie de rito de iniciación shamánica, ya que el bautizado quedaba reputado por hechicero y bautizante⁹⁵.

2.1.2.b. *Visión material del sacramento*

Fuera de los casos analizados en el apartado anterior en los que, por lo menos por el lado mágico, se reconoce cierta eficacia en el sacramento, hubo otros en que el indio, ignorando lisa y llanamente su carácter indeleble, caía en la apostasía total, y se refugiaba en los montes para vivir a su antojo, o parcial, y cogeaba entre sus antiguos ritos y los cristianos.

En la reducción de San Ignacio Guazú, por ejemplo, el padre Diego de Boroa se enfrentó —entre 1616 y 1619— a problemas de huidas periódicas, mientras que, hacia 1635-1637, se descubrió en la reducción de Candelaria a un grupo de indios cristianos que ofrecían dones a cierto ídolo de piedra para conseguir felicidad en los viajes que emprendían para recolectar yerba⁹⁶. Con dificultad solían apartarse, sobre todo en las reducciones recién fundadas, de las ceremonias gentílicas que realizaban con ocasión de nacimientos y muertes, sobre todo

⁹⁴ *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 411, 417 y 428.

⁹⁵ Cfr. *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 252-257; *Relación del P. Francisco Díaz Taño...* (1635), p. 106-109; Carta de Pedro Mola (1635), p. 117-119; Techo, *Historia...*, I.11, cap. 24, t. 4, p. 369-373.

⁹⁶ Cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 94; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 210; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 693; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 226.

mientras sobrevivían las ancianas, maestras en estas tradiciones que habían practicado durante tantos años⁹⁷.

La reiterada recepción del bautismo —aparentemente muy poco común en el área— puede ser considerada también como una visión material del sacramento en cuanto parece desconocer su carácter indeleble. Sólo hemos localizado el caso del nigromante Pedro Pucu, alias el Largo Pedro, y el del viejo Marcos Chaupi —ambos agitadores contra el dominio español— “dos veces bautizados y dos veces renegados de la fe”⁹⁸.

2.2. MATRIMONIO

2.2.1. La administración del matrimonio: problemas y soluciones

Dado el panorama prehispánico, enfrentaban los misioneros la difícil tarea de administrar el sacramento cristiano, único e indisoluble, dentro del complicado marco de las costumbres ancestrales de poligamia y repudio.

Compartiendo un esquema común a toda América hispana⁹⁹, la poligamia constituyó también en el área guaraní el más serio obstáculo para la evangelización de los principales. Considerado una verdadera institución, sustentada por valores de orden social, político y económico sólidamente relacionados, el sistema tendía en especial a asegurar al cacique local los medios necesarios para el cumplimiento de las obligaciones derivadas de su autoridad. Los jefes de los diversos linajes entregaban sus hijas al tuvichá en señal de aceptación de su poder y como medio de obtener favores particulares e influencia sobre él¹⁰⁰. A su vez, éste conseguía, por un lado, el aumento de la porción de tierra que le correspondía por mujer con hijos; y, por otro —en virtud de la vital importancia del vínculo de parentesco y reciprocidad entre los guaraníes—, tanto el concurso de la parentela de la mujer como base de sustentación de su poder, como el exceden-

⁹⁷ *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 216.

⁹⁸ Sepp, *Jardín de flores...*, p. 73-74 y 95. Según el padre Montoya, el cacique de San Ignacio, Miguel Atiguayé, era también bautizado en varias partes. Cfr. *Conquista...*, cap. 11, p. 56. La reiterada recepción del bautismo es común entre los ñandevá actuales, y fundamentada por intereses de tipo económico: el padrino “civilizado” tiene la obligación de regalar al pequeño. Por eso, Constanca, hija del capitán Silvino Rufino, había sido bautizada tres veces: una en San Pablo, otra en Santos y una tercera en San Vicente. Cfr. Schaden, *Aspectos fundamentales...*, p. 36.

⁹⁹ Cfr. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 103-110.

¹⁰⁰ Necker, *La reacción...*, p. 10.

te de brazos necesario para aumentar sus riquezas y posibilitar el ejercicio de la generosidad —a menudo en forma de convites sociales— que se le exigía como prerrogativa del mando¹⁰¹.

Entre los indios de inferior condición no era frecuente la poligamia pero sí el repudio. Por lo general, es el varón el que abandona a su compeñera por las circunstancias más nimias como “el envejecimiento de la mujer, su poca aptitud para la cocina, la costura o el cuidado de la casa; el deseo de regalarla a un amigo o criado y hasta el cambio de residencia de un marido que no quiere tomarse la molestia de llevarla consigo”¹⁰².

Para complicar aún más el panorama en lo atinente a las soluciones, surgió entre los misioneros una enconada polémica sobre los requisitos exigibles para administrar el sacramento¹⁰³. Teniendo la posibilidad de recurrir al breve *Romani Pontificis* de Pío V (1571), que permitía al indio casarse con la mujer que se bautizase con él —fuera o no la primera—, varios jesuitas y franciscanos de los primeros tiempos prefirieron atenerse a la bula de Paulo III de 1537 y obligar a los indígenas a casarse con su primera mujer. A comienzos del siglo XVII, algunos operarios que intentan aplicar el privilegio piano se enfrentan a quienes se atienen a una versión restringida del breve, por lo cual, procurando salvaguardar para el indio la posibilidad de libre elección —aunque fuera por otros medios—, se abocan a probar, basándose en especial en la frecuencia de los repudios, la inexistencia de verdadero matrimonio entre los guaraníes. Consultado el jesuita español Juan de Lugo, responde que, ante la imposibilidad de dar una norma general, sean los Padres quienes averigüen en cada caso particular la existencia o no de verdadero matrimonio y obren en consecuencia. De todas formas, en la práctica, muchos misioneros procuraban casar a los indios con su primera mujer, de donde es dable suponer el rechazo que había de causarles la idea de un matrimonio indisoluble contraído, por lo general, con la más vieja.

Tal era el apego de los caciques a la poligamia —en parte dimanado del amor a los hijos habidos en sus mujeres— que, mientras las reducciones estaban en proceso de formación, los misioneros se veían obligados a tolerarla —pese al mal ejemplo que recibían los neófitos— para evitar, dada la autoridad que los jefes locales ejercían sobre sus

¹⁰¹ Cfr. Necker, *La reacción...*, p. 9; Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 27-29.

¹⁰² Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 148. Ver también: Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 5, t. 4, p. 210-211; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 328-330.

¹⁰³ Rípodas Ardanaz ha tratado en profundidad el tema en su libro *El matrimonio en Indias* al que nos ceñimos para dar los lineamientos generales de la cuestión. Cfr. p. 143-152.

vasallos, alguna revuelta que arruinase la cristiandad en sus principios. Así, por ejemplo, Apicabiya, capitán de la reducción de San Carlos, y Chemombé, hechicero del pueblo de San Francisco Javier de Tobatin, amenazaban de muerte a sus misioneros por querer quitarles sus mancebas. Por su parte, el cacique Caayguá, enardecido por la huida de una de sus concubinas que había decidido hacerse cristiana, conmovió contra el padre Lorenzana toda la provincia del Paraná. Y no poco tuvo que ver la prédica del padre Cristóbal de Mendoza contra la poligamia con su martirio en el Ibiae en 1635¹⁰⁴.

Fuera de estas situaciones extremas, los caciques intentaban defender de diversos modos su derecho a la pluralidad de mujeres. Algunos preferían lisa y llanamente negarse a admitir el bautismo y matrimonio cristianos¹⁰⁵, huyendo de la reducción en caso de que la presión se tornara insoportable. Otros, escondían sus concubinas en los alrededores —negando incluso a ellas y a sus hijos la oportunidad de recibir bautismo para ocultar su harem a los Padres¹⁰⁶— comportándose exteriormente como excelentes catecúmenos¹⁰⁷. Mientras que, finalmente, no faltaba quien presentase por “verdadera mujer” a alguna de sus mancebas¹⁰⁸ abrigando posiblemente el propósito de descubrir oportunamente el engaño y contraer, sin oposición, un nuevo matrimonio. En definitiva, sólo cuando el polígamo permitía al misionero casar sus mancebas con otros indios podía éste suponer —de no mediar el engaño de entregar sólo algunas de ellas— que la conversión podía resultar sincera¹⁰⁹.

Por último, ciertos grupos echaban mano de argumentos tan originales como antojadizos: los itatines sostenían que si se casaban se morían o moría la mujer, por lo que tenían horror a la recepción del sacramento *in facie ecclesiae*¹¹⁰.

Dentro de este marco de dificultades —provenientes algunas de la propia idiosincracia indígena, otras de las controversias entre los evan-

¹⁰⁴ Cfr. Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 77; *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 181; Lozano, *Historia de la Compañía*, t. 2, p. 614; Techo, *Historia...*, .11, cap. 21, t. 4, p. 358.

¹⁰⁵ Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 297.

¹⁰⁶ Cfr. *Martirio de Fray Roque González...* (1630), p. 450, 454 y 456.

¹⁰⁷ Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 78.

¹⁰⁸ Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 112 y 124.

¹⁰⁹ Cfr. Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 92-93; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 116; Techo, *Historia...*, 1.4, cap. 30, t. 2, p. 281.

¹¹⁰ Carta Anua de J. P. de Arriaga (1592-1593), p. 416; Carta de Juan de Arriaga (1596), p. 28.

gelizadores—, se trataba de administrar el sacramento con el mayor cuidado posible. Llegados a la edad suficiente —17 años para el varón y 15 para la mujer “si no hubiere cosa que obligue a anticipar el casamiento a juicio del superior”¹¹¹—, todos los indios contraían matrimonio, ya que por “su corta capacidad y mucha materialidad no son capaces de celibato”¹¹². En secreto y por separado, el misionero comenzaba por sondear la libre voluntad de los contrayentes, saliendo al paso de las posibles y frecuentes presiones de padres o principales. “Rara vez sucede en este lance —asegura el padre Cardiel— no encontrar uno o dos que dicen que le han violentado y que no se quiere casar con el asignado en la lista, y si el Padre no hiciera esta diligencia, callaría y se casaría”¹¹³.

Luego se leían las proclamas, encargando a los que supieren de algún impedimento que lo declarara sin temor¹¹⁴. El Sínodo de 1603 autoriza a los curas de indios para dispensar en las amonestaciones en caso de que supieren con certeza que no existían impedimentos y tuviese el temor de que “se han de juntar como de ordinario lo suelen hacer, antes de desposarlos”. En cuanto a las velaciones, se aconseja impartirlas juntamente con la ceremonia matrimonial en caso de que no se trate de tiempos prohibidos. De lo contrario, “luego que se abran, los vele”¹¹⁵.

¹¹¹ *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594. Hasta en este mínimo detalle debían ser cuidadosos los misioneros. Explica el padre Escandón que la costumbre de sentar a los muchachos ordenados por edades para servir el desayuno, se justificaba por la necesidad de que supiesen su edad y pudieran determinar el momento oportuno para contraer matrimonio, ya que por la falta de vocablos en su lengua —no contaban más que hasta cuatro— la desconocían con frecuencia. Cfr. Carta de Juan de Escandón (1760), p. 91.

¹¹² Cardiel, *Breve relación...*, p. 561; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 200.

¹¹³ Cardiel, *Breve relación...*, p. 571-572.

¹¹⁴ Debemos notar aquí, como elemento positivo que, si bien desconocían los guaraníes el impedimento de afinidad —practicaban el sororato y el levirato— no existían, por lo general, uniones consanguíneas. Aun después de cristianos no contraían matrimonio sin dispensación así fuera con parientes dentro del grado lícito diciendo que eran “de su sangre”. Montoya, *Conquista...*, cap. 10, p. 49; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 84.

¹¹⁵ Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 3, p. 346-347. Si bien las fuentes históricas guardan silencio sobre la práctica de amancebarse antes del casamiento, sabemos que actualmente está vigente entre los grupos populares paraguayos. Por motivos económicos —gastos imposibles de solventar—, familiares —el casamiento de hijos jóvenes es desautorizado tenazmente—, culturales —el varón trata de mantener su derecho a la libre soltería—, y hasta de contrariedad —como sentimientos inamistosos hacia la persona del cura—, las parejas suelen convivir antes de recibir el sacramento *in facie ecclesiae*. Cfr. Pedroso, *Ritual litúrgico...*, p. 27. Con respecto a las velaciones, a pesar de lo establecido por Pío IV en el breve *Etsi Sedes Apostólica* (12/8/1562) y prorrogado a fines del siglo XVI por Paulo V (hasta 1626 inclusive) sobre que estuvieran abiertas para los indios durante todo el año, algunos Sínodos contemporáneos —como el asunceno— dan tácitamente por extinguido el indulto. Cfr. Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 220-221.

Mayor cuidado se tenía con los indios forasteros o con aquellos que intentaban casarse en un pueblo siendo reducidos de otro. Para estos casos, el Sínodo de 1603 exige que den suficientes informaciones de ser “hábiles para el matrimonio” y no se dispense en las amonestaciones por ningún concepto. En el caso de los indios reducidos, se prohíbe terminantemente impartirles el sacramento sin recibir el beneplácito del Superior de la reducción de origen. Y aun, si quedara duda, se ha de avisar al Superior de todas las reducciones, quien se encargará de las consultas pertinentes¹¹⁶. El único obstáculo insalvable en este sentido era el de los casos de indígenas casados con quienes habían sido hechos prisioneros por los paulistas, por la imposibilidad de averiguar su destino¹¹⁷.

Acabados los trámites previos, se realizaba la ceremonia junto con el bautismo en el caso de los catecúmenos y en el caso de los cristianos exigiendo confesión previa y —de ser posible— comunión en la misa de esponsales¹¹⁸.

Sin dejar de lado una administración cuidadosa —y dentro de la línea de pensamiento ya señalada por el padre Acosta¹¹⁹— los jesuitas toleraron algunas costumbres prehispánicas que resultaban neutras a la práctica del matrimonio cristiano, como la de —tomados los recaudos necesarios— permitir la intervención materna en los casamientos de sus hijos. A estar al padre Escandón, correspondía a la mujer —aunque con consulta al marido— la búsqueda de la pareja: la madre del novio concertaba el matrimonio con la de la novia y luego recababan la opinión de los futuros contrayentes. Según el padre Sepp, era la muchacha la que se encargaba de noticiar al misionero sobre su intención de contraer matrimonio con tal o cual, recabando éste de inmediato la libre voluntad de ambos para evitar presiones que desembocasen en matrimonios no deseados¹²⁰.

¹¹⁶ Cfr. Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 3, p. 346; *Reglamento de doctrinas...* (1637), p. 591.

¹¹⁷ *Auto de Diego de Alfaro...* (1638), p. 164. En este mismo año parece haber habido un intento de realizar algunas averiguaciones al respecto. El padre Antonio Ruiz de Montoya informa desde Río de Janeiro al padre Juan de Hornos que ha hecho diligencias “con el vicario general que todos, so pena de excomunión, en toda esta capitanía declaren los indios e indias cuyos consortes quedaron por allá para que los entreguen y desparciéndose podrán casar los que allá hubiere ligados porque no se puede hacer mayor ni mejor diligencia”. Carta de Antonio Ruiz de Montoya (1638), p. 291-292.

¹¹⁸ Sínodo asunceno de 1603, 2da. parte, const. 5, p. 347; Cardiel, *Breve relación...*, p. 572.

¹¹⁹ Acosta, *Historia natural y moral...*, 1.6, cap. 1, p. 183.

¹²⁰ Carta de Juan de Escandón (1760), p. 110-111; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p.

También se les permite mantener la tradición de que la india aporte como dote —por su obligación de proveer a su futuro hogar de agua de la fuente o del río para beber y guisar— “olla y cántaro”, y, a veces, una hamaca para dormir¹²¹. No se obliga a la mujer a aceptar el nombre del marido “como antes de casarse no lleva tampoco el apellido del padre sino que se llama siempre con el nombre de la madre”¹²².

Otras prácticas, en cambio, francamente negativas, fueron desterradas sin dudar. Los paranaés de San Ignacio Guazú, por ejemplo, mantenían la costumbre de desposar a las niñas, antes de que tuvieran uso de razón, según los hábitos de su infidelidad, de lo que resultaban verdaderos amancebamientos ya que la menor debía vivir en casa de los suegros. La franca contradicción de esta práctica respecto de las condiciones del matrimonio cristiano provocaron su inmediata extirpación “con algunos castigos” por parte de los misioneros a cargo de las reducciones¹²³.

2.2.2. *Malas interpretaciones: persistencia de poligamia —y su variante del repudio— en indios bautizados*

Recibido el sacramento *in facie ecclesiae*, algunos caciques continuaban intentando defender, en las formas más diversas, su derecho a la pluralidad de mujeres. Hubo quienes aparentaban una ignorancia invencible: un cacique de la reducción de San Javier vivía con su suegra infiel y con su cuñada, hermana de su mujer legítima, y ante los reclamos del misionero para que se confesase respondió con ligereza que “no había cosa que le diere pena”¹²⁴.

Con diferentes argumentos, nuestros ya conocidos Oberá y Juan Cuará insistían en el retorno a la pluralidad de mujeres. El primero mantenía una muchedumbre de concubinas e invitaba a sus seguidores a imitarle; Cuará, por su parte, recomendaba tener cuantas mujeres pudiera cada uno alimentar¹²⁵. Cierta apóstata, que incitaba a Ñezú

201; Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 236; Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 316.

¹²¹ Carta de Juan de Escandón (1760), p. 110-111; Sepp, *Relación de viaje...*, cap. 5, p. 200-201.

¹²² Sepp, *Jardín de flores...*, p. 198.

¹²³ Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 83 y 85; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 5, p. 83.

¹²⁴ Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 269.

¹²⁵ Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 10, t. 3, p. 213; Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177.

a conspirar contra los Padres, utilizaba hábilmente el argumento del casamiento con la primera mujer: “te serán arrebatadas las concubinas —decía— y dadas en matrimonio a hombres de baja condición dejándote solamente la más vieja para vergüenza tuya”¹²⁶.

Sin embargo, eran más comunes los casos de quienes elegían realizar “matrimonios” sucesivos repudiando a su legítima mujer. Tanto la existencia de las casas de recogidas (cotiguazú) como las múltiples precauciones que se tomaban en los casos de uniones de indios forasteros¹²⁷ nos dan la pauta de que el abandono de mujeres debió ser frecuente y, a veces, con miras a contraer nuevo matrimonio en lugares apartados del de origen.

Algunos se amancebaban a su gusto en las narices de los Padres y, si éstos intentaban quitarles sus concubinas, apostataban del cristianismo poniendo incluso en peligro la vida de los misioneros o huían de la reducción para vivir a su antojo¹²⁸. Otros, enfrentaban a sus pastores con argumentos verdaderamente maliciosos: cumpliendo con las condiciones para ser bautizado, cierto cacique de Santiago Apóstol había escogido entre sus dos mujeres la más vieja con la que había contraído matrimonio; tres años más tarde, se amancebó con la menor, pretextando haberse “casado con la de más edad hasta que creciera la más joven” y, frente a la airada protesta del misionero, abandonó su casa y se escapó con su concubina a vivir entre los infieles¹²⁹.

Uno de los casos más sonados en los anales jesuíticos fue el de Miguel Atiguayé, cacique de San Ignacio quien aunó a la práctica del repudio el retorno a la poligamia. Habiéndose bautizado y casado, repudió a su legítima mujer y, tras desterrarla a una de sus heredades, intentó engañar a los misioneros presentando como verdadera a una india a la que se había aficionado por ser noble, y, a mayor abundamiento, daba ocasión a que otros lo imitaran pues pretendía reivindicar el viejo derecho de extraer muchachas a su antojo para regalar a amigos y parientes. Descubierto su engaño conyugal, continuó públicamente amancebado manteniendo, puertas adentro, un verdadero harem¹³⁰.

¹²⁶ Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 22, t. 3, p. 316 y 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333.

¹²⁷ Cfr. Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 321 y supra p.

¹²⁸ Techo, *Historia...*, 1.10, cap. 14, t. 4, p. 208; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 262; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 310v; Carta de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 134.

¹²⁹ Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 672. Muchos de los reducidos en San Ignacio Guazú (Paraná) mantenían, aunque cristianos, el hábito de tener dos mujeres. Cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 83-84.

¹³⁰ Más tarde, el cacique pidió confesión por lo que se le obligó a reparar su error en

Finalmente, no faltaron quienes se abocaron a la tarea de “des-casar” y “casar” a su gusto. Diego Pazai cambiaba las mujeres a sus seguidores previo repudio de la que tuvieran¹³¹, mientras que el corregidor del pueblo de Arecayá, don Rodrigo Yaguariguay, “casaba a los indios de su mano y a su antojo”¹³².

En época tan tardía como 1735, un grupo de indígenas huidos de sus reducciones fundaron en Iberá “una especie de sinagoga de Satanás” en la que algunos, arrogándose el cargo de párrocos de los otros, presidían cierta “parodia de matrimonios” con el objeto de solucionar “la falta de esposas o maridos de muchos de ellos”. Con el beneplácito de su capitán Diego Chaupái mantenían la práctica de la pluralidad de mujeres recurriendo al pillaje si deseaban aumentar su número¹³³.

2.3. CONFESION

2.3.1. Administración: generalidades

Como en el caso del bautismo y del matrimonio, los indígenas eran preparados para la confesión con sumo cuidado. Al principio, sólo exhortaban a recibirlo a los niños y niñas de escuela, intentando, a través de ellos, entusiasmar a sus padres. El temor se fundaba en toparse con “algunos duros de cabeza que extrañasen lo que tan sanamente se hace en el sacramento de la penitencia”¹³⁴, y seguramente se vinculaba con el recelo del indio a confesar con sinceridad aquellos pecados pasibles de castigos corporales. Por esto, las pláticas preparatorias insistían, no sólo en subrayar los saludables efectos del sacramento, sino en puntualizar la obligación del misionero al secreto de confesión “sin poder castigar por cosa oída en él”¹³⁵.

Reconocen los misioneros que las primeras confesiones solían no ser óptimas, y, para salvar esta dificultad, se los exhorta, una vez que han comprendido con claridad el sentido del sacramento que

pública y solemne ceremonia. Su arrepentimiento no resultó, de todos modos, duradero. Cfr. Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 324; Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56 y 58; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 370-373 y 753-755.

¹³¹ Cfr. Aguirre, *Diario*, t. 19, p. 342-343; Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 115.

¹³² Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 14, t. 3, p. 333.

¹³³ Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 229v; Rípodas Ardanaz, *El matrimonio...*, p. 115; Bruno, *Historia...*, t. 4, p. 265-266.

¹³⁴ Carta Anua de Diego de Torres (1612), p. 173.

¹³⁵ Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 87.

reciben, a realizar una confesión general¹³⁶. Capitalizando años de experiencia, el padre Cardiel apunta otros obstáculos: lo difícil del idioma guaraní “no del todo bien entendido sino de los muy antiguos”; lo complicado de aclarar lo que confiesen, tanto porque a una misma pregunta —aun en materia grave— pueden responder a veces afirmativa y otras negativamente “no por malicia sino por estupidez de entendimiento”, como por lo engorroso que resultaba averiguar si la materia había llegado o no a pecado grave —aunque es partidario de considerar que no existe entre los indios más que la culpa “venial por falta de conocimiento”—, dada la imprecisión en declarar las circunstancias; la duda en saber con certeza si cierto pecado que decían haber callado había sido ya confesado anteriormente; y, todavía, la imposibilidad de valorar si existía verdadero arrepentimiento ya que muchos mostraban insensibilidad ante las más fervorosas persuasiones. Por lo cual —concluye Cardiel— “no nos valemos del común sentir de los teólogos europeos que dicen que se debe guiar el confesor por lo que el penitente dice: que erraríamos mucho en ello. Del genio y condiciones del penitente y de las circunstancias de la confesión, formamos juicio de la verdad”¹³⁷.

De todas maneras, los misioneros se muestran optimistas a lo largo de todo el período en cuanto a la buena disposición del indio, notando que, por lo general, no se limitan al mero cumplimiento pascual sino que “no hay fiestas en que no se confiesen muchos, especialmente en las que son de precepto para ellos” y aun en las de los santos de su especial devoción o cuando emprenden un largo viaje o retornan de él. Los indios de las cofradías, por su parte, confesaban por regla cada mes¹³⁸.

Destacan que sus confesiones suelen ser breves, “sin relaciones ni historias”, y aun son muchos los que llegaban sin materia de confesión alegando querer que se los bendiga¹³⁹. No era extraño que repitiesen confesiones ya hechas por temor a haber omitido alguna culpa o por falta de dolor o arrepentimiento, o que confesasen una y otra vez el mismo pecado para perder “por esta humillación [...] la gana de cometerlo otra vez”¹⁴⁰.

¹³⁶ *Estado de las reducciones...* (c. 1640), p. 187.

¹³⁷ Carta de José Cardiel (1747), p. 127 y 135; Cardiel, *Breve relación...*, p. 564.

¹³⁸ Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 563-564; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 33; Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 290-291.

¹³⁹ Cardiel, *Breve relación...*, p. 563.

¹⁴⁰ Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 17; Carta Anua de F. L. Zurbano

Muchos se acercaban al sacramento inmediatamente después de cometida la falta y confesaban con dolor y lágrimas culpas pequeñas e inevitables, “que escaparían a la vista de ascetas perfectísimos”, como haber pasado el día viernes sin haberse acordado con suficiente congoja de la Pasión de Cristo, haberse olvidado de rezar por los difuntos, o no haber sufrido las injurias con la suficiente resignación cristiana¹⁴¹.

El mecanismo para la administración masiva del sacramento era relativamente simple. Dos o tres días antes de una fiesta principal, o dentro del plazo fijado, si se trataba de la confesión pascual —desde la septuagésima hasta la octava de Corpus—, se los iba citando por parcialidades, y debían presentarse ante el confesor, no sin antes someterse al examen de la doctrina: “esta se les pregunta a todos —comenta el P. Escandón—, no obstante que hay una moral certeza de que la sabe cada cual según su capacidad”¹⁴².

Demostrada su suficiencia, el indio recibía una tablilla que debía presentar en el momento de llegar al confesionario. Una vez concluida la confesión —y siempre que no debiera reconciliarse—, se le entregaba una segunda cédula que presentaba ante el sacristán en el momento de la comunión¹⁴³.

Teniendo en cuenta la experiencia acumulada en otras áreas, les dejaban libertad para elegir el confesor que desearan e, incluso, el reglamento de doctrinas de 1689 prescribe que, durante la cuaresma, “se trocarán los padres de las doctrinas porque sus feligreses se puedan confesar con más libertad”¹⁴⁴. Aun entre año, cuando los misioneros iban a otros pueblos, solían dedicarse a confesar, por si algún indio prefiriera hacerlo con otro sacerdote, y a visitar a los enfermos con el mismo fin¹⁴⁵.

(1637-1639), p. 96; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 696; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 294v.

¹⁴¹ Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 33; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 96 y 111; Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 695.

¹⁴² Carta de Juan de Escandón (1760), p. 97. Desde épocas tempranas la Iglesia había demostrado su preocupación por el desconocimiento de doctrina entre los indios que llegaban al sacramento de la penitencia. El sínodo de 1603 exige que los que sean confesados por primera vez tengan tres días libres de todo trabajo para que se instruyan de lo necesario, fijando pena pecuniaria para el encomendero que se negase a acatar la orden. Cfr. 1ra. parte, const. 6, p. 342.

¹⁴³ Cfr. Cardiel, *Breve relación...*, p. 563; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 97-98.

¹⁴⁴ *Reglamento general de doctrinas...* (1689), p. 594.

¹⁴⁵ Carta de Juan de Escandón (1760), p. 105-106.

2.3.2. *Malas interpretaciones*

Antes de entrar al análisis particular de las interpretaciones erróneas del sacramento de la confesión, debemos señalar ciertos elementos subyacentes en torno del concepto de pecado que pudieron haber entorpecido la correcta inteligencia del sacramento.

Egon Schaden ha comprobado que los guaraníes actuales no reconocen, a no ser vagamente, la idea de responsabilidad moral. Todos los guaraníes —aclara— están destinados a la felicidad eterna y, si después de la muerte no alcanzan la bienaventuranza del cielo, no es de ellos la culpa “sino del genio del que son portadores”. No aceptan, en definitiva —a excepción de los Ñandeva de Jacarai— relación directa entre el libre arbitrio y las condiciones post-mortem, y rechazan, por lo tanto, la creencia cristiana del alma que es juzgada, y condenada o recompensada según su culpa o merecimiento¹⁴⁶.

Haubert y Susnik trasladan la misma idea a los guaraníes históricos, subrayando que no consiguen comprender la noción de pecado-condenación post-mortem tal como la entiende la doctrina cristiana¹⁴⁷.

Pero, por otra parte, para la mentalidad primitiva, la violación de un tabú acarrea como consecuencia desastres temporales privados o públicos, y —como afirma Levy Brühl— la forma de neutralizar sus efectos, o, por lo menos, aliviarlos, consiste en producir nuevamente la acción pero en sentido exactamente inverso. Precisamente, la admisión pública de una falta —siempre, en estos casos, concerniente al fuero externo— deshace la mala influencia del secreto y corta su acción maléfica¹⁴⁸.

En resumen, podemos suponer, que aunque los guaraníes desconocieran el principio de responsabilidad moral y las consecuencias de un mal comportamiento para la vida futura, pudieron identificar el pecado con la violación de los tabúes grupales, simbiosis indeliberadamente alentada por el misionero, quien no perdía ocasión de destacar los castigos temporales que Dios dejaba caer sobre quienes quebrantaban sus reglas¹⁴⁹.

Esta identificación —que además explicaría la pésima costumbre

¹⁴⁶ Schaden, *Aspectos fondamentaux...*, p. 104.

¹⁴⁷ Haubert, *La vie...*, p. 58-59; Susnik, *El rol...*, t. 1, p. 193.

¹⁴⁸ Levy Brühl, *Le surnaturel...*, p. 483 y 489; Métraux, *Religion and...*, p. 579.

¹⁴⁹ Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 172; Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 16, t. 4, p. 341.

de proclamar las faltas en voz alta¹⁵⁰ — parece haber sido un arma de doble filo. Por el lado negativo, es probable que les impidiera captar el sacramento de la penitencia en su verdadera dimensión, quedándose, como en el caso del bautismo, en la mera interpretación mágica de una práctica que neutraliza las consecuencias de una mala acción en lugar del medio por el cual el pecador, a través del sacerdote, se reconcilia con su Creador. Por el lado positivo, pudo haber contribuido a que los indios aceptasen más fácilmente el sacramento y demostraran —como afirma Haubert y revalidan las fuentes jesuíticas¹⁵¹— un notable celo en confesarse. Celo que, de todas formas, se resiente a veces ante la dificultad de los indios tanto para sumar los pecados del fuero interno a aquellos del fuero externo correspondientes a sus tabúes cuanto para impregnar a unos y otros del concepto de responsabilidad moral. Aun en el caso de que, en líneas generales lo lograsen, es posible que en la esfera de las obras, prescindiendo de la buena o mala intención rectora, se quedaran, a veces, en lo puramente mecánico y confesaran lo que no era falta alguna¹⁵². Ese parece ser el caso de un indio músico de San José quien llega a confesar sus equivocaciones: “qué gran irreverencia ha sido ésto delante de Dios Nuestro Señor; porque yo tenía la culpa que sus alabanzas se cantasen tan mal, sin compás y con desafinación. Yo temo por mí, porque Dios pide cuenta muy exacta de todo”¹⁵³. Así como sus antepasados creían que una falla en la danza podía impedir al grupo la llegada a la Tierra sin Mal¹⁵⁴, el músico temía que sus errores vinculados al culto divino le impidiesen entrar en el Paraíso.

En cuanto a las malas interpretaciones propiamente dichas, el problema fundamental se derivaba del ocultamiento de pecados que, ya por temor, ya por malicia, o simplemente por vergüenza, solía ser frecuente y daba por resultado una confesión sacrílega —muchas veces seguida por comunión— que, en ciertos casos, sólo era revalidada en el momento de la muerte¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Haubert, *La vie...*, p. 166; Charlevoix, *Historia...*, t. 2, p. 81; Carta Anua de F. L. Zurbano (1641-1643), f. 326v. Es sintomático que, las mujeres tupinambás, por ejemplo, cuando recibían en sus tierras a los hechiceros itinerantes, salían “de dos en dos por las casas diciendo públicamente las faltas que hicieran a sus maridos unas a otras y pidiendo perdón de ellas”. Cfr. Nóbrega, *Informação das terras...* (1549), p. 92.

¹⁵¹ Cfr. Haubert, *La vie...*, p. 166 y supra p.

¹⁵² Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 18.

¹⁵³ Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 18.

¹⁵⁴ Pereira de Queiroz, *Historia y etnología...*, p. 273.

¹⁵⁵ *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 15-16; Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 186; Carta Anua de Andrés de Rada (1659-1662), f. 121; Carta Anua relativa... (1730-1734), p. 154.

El callar pecados por temor se vinculaba, con seguridad —y pese a las precauciones tomadas al respecto—, con la creencia de que el misionero podía castigar lo oído en confesión¹⁵⁶. El ocultamiento por malicia era mucho más difícil de extirpar. En general, según los ejemplos recogidos, tienden a engañar al sacerdote sobre concubinatos o uniones ilegítimas¹⁵⁷.

Párrafo aparte merecen los pecados de hechicería, vinculados a la pervivencia de shamanes que no tenían más alternativa que omitir confesarlos para continuar ejerciendo su profesión¹⁵⁸. Los mismos misioneros reconocen que es producto de la “providencia de Nuestro Señor” que alguno se descubra y entregue como símbolo su valioso instrumental. De todas formas semejante conversión sólo se logra en general *in articulo mortis*, y esto no en todos los casos¹⁵⁹.

Finalmente, no en balde reconocían los misioneros la necesidad de intercambiarse en los confesionarios: el ocultamiento de pecados por vergüenza parece haber sido un obstáculo difícil de vencer¹⁶⁰. Quizás en esta misma cortedad del indígena pueda fundarse la afirmación del padre Cardiel sobre lo arduo que resultaba que el indio volviera a recibir la absolución en caso de tener que reconciliarse¹⁶¹.

Fuera del ámbito de las reducciones —particularmente entre los indígenas de Asunción—, los jesuitas debieron abocarse a desterrar la práctica de ofrecer al confesor frutos del país, abuso que habría introducido la codicia de algún sacerdote, con la funesta consecuencia de que, quien no tenía algo que llevar, se apartaba del sacramento. Como remedio se ordenó no admitir a confesión a quienes ofrecie-

¹⁵⁶ Cfr. supra p. También: Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 25; Carta Anua de P. Lozano (1730-1735), f. 30.

¹⁵⁷ Cfr. *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 17; Carta Anua de D. de Torres (1614), p. 460; Carta Anua de la reducción de Santa Ana (1637), p. 151; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1645-1646), f. 7 y 10; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 774-775.

¹⁵⁸ Rípodas Ardanaz, *Pervivencia...*, p. 203.

¹⁵⁹ Carta Anua de Vázquez Trujillo (1628-1631), p. 428; Carta Anua de D. F. de Altamirano (1653-1654), p. 200-201; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 50, p. 214.

¹⁶⁰ Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 123; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 315; Carta Anua relativa... (1730-1734), p. 156; Carta Anua de Juan Pastor (1650-1652), f. 8; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 69. Hasta hemos registrado el caso de un indio que, arrepentido de sus confesiones y comuniones sacrílegas, llenó “tres hojas de papel con la lista de sus pecados” y las entregó al confesor. Cfr. Carta Anua de Andrés de Rada (1659-1662), f. 121.

¹⁶¹ Cardiel, *Breve relación*, p. 563.

sen dádivas, con lo cual creció entre los indios el aprecio a la Compañía¹⁶².

Como en el caso de los demás sacramentos, no perdieron los hechiceros rebeldes oportunidad para desacreditar el de la penitencia. Juan Cuará, persuadió a sus seguidores de que la confesión no era más que un medio de saber vidas ajenas y conocer los secretos de todo el mundo; en la misma tesitura, cierto hechicero del Uruguay presionaba a los neófitos para que no se sometiesen a la penitencia, forma de “tener noticias de sus pecados e intenciones”. Finalmente, Yaguariguay sostenía que no era necesaria para el perdón de los pecados y aconsejaba suplirla con “algunos lavatorios de cáscaras y hojas de árboles”¹⁶³.

2.4. COMUNION

2.4.1. Administración: generalidades

La experiencia acumulada por los jesuitas en otras áreas les permitió defender, también en las reducciones guaraníicas, la idea de que el indio era capaz de recibir el sacramento de la comunión, notando que su supuesta incapacidad no era sino producto de la falta de quienes con paciencia, caridad y perseverancia les enseñasen lo necesario. Considerando que la eucaristía no era un premio para los mejores sino un remedio eficaz para perseverar en la fe, no la negaban a los aborígenes, aunque los sometían a un tiempo de preparación prolongado —fijado en siete años desde la recepción del bautismo—, a partir del cual podían abrigar cierta seguridad de que perseverarían en la fe¹⁶⁴.

La preparación previa incluía saber con puntualidad los misterios de la fe —que se explicaban en pláticas cotidianas junto con los efectos y disposición que requería el sacramento, ayunos y penitencias y, por supuesto, una confesión, si era posible general¹⁶⁵, luego de la cual

¹⁶² Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 1, p. 54.

¹⁶³ Techo, *Historia...*, 1.7, cap. 19, t. 3, p. 177; Lozano, *Historia de la conquista...*, 1.3, cap. 14, t. 3, p. 333; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 363-364.

¹⁶⁴ Cfr. Techo, *Historia...*, 1.6, cap. 5, t. 3, p. 27; *Estado de la reducción de Todos los Santos...* (1614), p. 20-21; Charlevoix, *Historia...*, 1.5, t. 2, p. 79. A tanto llegaba la cautela, que hemos recogido el caso de un indio mozo a quien el Padre negó la comunión hasta el momento de su boda por ser “brioso y expuesto a muchas ocasiones”. Cfr. Carta Anua de D. de Torres (1614), p. 153-154.

¹⁶⁵ Las fuentes coinciden en señalar que muchos indígenas superaban en esta confesión

se les entregaba la cédula correspondiente para poder comulgar¹⁶⁶. Los indios de las congregaciones recibían la eucaristía —según lo requiriesen sus respectivas constituciones— cada mes o cada dos meses; el resto podía hacerlo de cuatro a seis veces al año, otorgándose a veces permisos especiales para alguna solemnidad principal o por el día del santo de su devoción¹⁶⁷. A los enfermos habituales impedidos, se les llevaba la comunión en público el domingo después de Pascua, para lo cual se les confesaba en sus casas el día anterior. Cuando enfermaban de gravedad pedían la comunión “casi con impertinencia”, aun antes de que fuera el tiempo de darla por Viático¹⁶⁸.

Los resultados de una administración cuidadosa fueron juzgados como brillantes. Para muchos, lo mismo era comulgar que obligarse a no volver a pecar y a reformar eficazmente su vida. Abundantes son los anales jesuíticos en noticias sobre la fortaleza que concede a los comulgantes para superar las tentaciones —sobre todo sensuales— en las que antes hubiesen sin duda, caído¹⁶⁹.

2.4.2. *Malas interpretaciones*

De la estricta vigilancia que los misioneros ejercían sobre el cumplimiento del precepto pascual dimanó que la mala interpretación más frecuente fuera la de recibir el sacramento sin el estado de gracia lícito: a confesiones mal hechas, seguían comuniones sacrílegas¹⁷⁰.

A veces trataban de engañar al misionero por otras vías como,

general los yerros de las pasadas. Hacíanlas con mucho sentimiento, repitiendo no sólo pecados ya confesados sino aun los cometidos en su infidelidad “aunque saben que se les perdonaron en el bautismo”. Cfr. Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 43 y 59. Algunos, incluso, antes de atreverse a comulgar, confiesan dos, tres y hasta cuatro veces, no teniendo el confesor materia válida de absolución. Cfr. Carta Anua de Andrés de Rada (1663-1666), f. 153v.

¹⁶⁶ Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; Cardiel, *Breve relación...*, p. 563.

¹⁶⁷ Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 312-313; Carta Anua de Antonio Ruiz (1628), p. 260; Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 184-185; Cardiel, *Breve relación...*, p. 563; Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 69v.

¹⁶⁸ Carta de Juan de Escandón (1760), p. 98-99; Cardiel, *Breve relación...*, p. 564. El Sínodo de 1603 ordena que se administre el Viático a los indios capaces y que no se descuiden curas y pastores en disponerlos para tal efecto. Cfr. 2da. parte, const. 7, p. 347.

¹⁶⁹ Para algunos ejemplos cfr. Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 153; Carta Anua de Pedro de Oñate (1618-1619), p. 205; Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 124; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 43; Carta Anua de F. L. Zurbarano (1641-1643), f. 311 y 325; Carta Anua de Andrés de Rada (1663-1666), f. 155v.

¹⁷⁰ Carta Anua de F. L. Zurbarano (1637-1639), p. 120; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1645-1646), f. 12; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), f. 20v.

por ejemplo, afirmar haber perdido la cédula de confesión, en cuyo caso se negaba el sacramento al perdidoso obligándolo a que “se confiese otra vez y la traiga”¹⁷¹.

En otro orden de cosas, es posible que cierto indio que confesó y comulgó por su padre, muerto en un camino, para que el Señor “use con él de su misericordia”, esté señalando cierta forma de mala interpretación que hemos registrado en otras áreas¹⁷².

Maxime Haubert plantea la hipótesis de que la comunión pueda haber sido asimilada a la práctica de consumir ciertos animales a fin de adquirir sus propiedades, y aún a la misma antropofagia ritual. Si bien las fuentes guardan sobre el asunto un absoluto silencio, es sintomático que los hechiceros de Tayaoba prediquen entre los de su nación que la carne humana es el “común sustento” de los misioneros¹⁷³. Por otra parte, como observa Haubert, existe en el indio un empeño notable por recibir el sacramento, y, quizá se explique dentro de este esquema el interés que demostraban por hacer del padre Romero objeto de sus ritos antropofágicos¹⁷⁴.

Llama la atención el mutismo en cuanto a cómo internalizan el misterio de la transustanciación, de tan difícil comprensión para el aborigen. Es general en otras áreas la tendencia del indio a suponer que, en el momento de la consagración, Cristo desciende del cielo en cuerpo y alma para introducirse dentro de la hostia¹⁷⁵. Para complicar aún más el panorama, sabemos que, en su intento por clarificar cuestión tan difícil de captar para la mentalidad indígena incapaz de lo abstracto, algunos misioneros recurrían a ejemplos prácticos que posiblemente los reforzaran en su error: los Padres encargados de la reducción de Corpus, por ejemplo, solían colocar en una mesa adornada la efigie del Niño Jesús para explicar “que era éste que entraba en su corazón pero no sin vida, como esta estatua, sino glorioso como está en el cielo”¹⁷⁶.

¹⁷¹ Cardiel, *Breve relación...*, p. 563.

¹⁷² Carta Anua sobre las reducciones... (1661), p. 185-186; Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627), p. 269.

¹⁷³ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 31, p. 129.

¹⁷⁴ Haubert, *La vie...*, p. 137 y 165-166; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 510.

¹⁷⁵ Por ejemplo, entre los gualachos —grupo que dominaba la zona entre los ríos Igua-zú y Piquirí (Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 37)—, practicaba un hechicero que consultó con la yerba qué era lo que el Padre hacía en la misa. La respuesta fue que en aquel pan que el sacerdote había levantado había bajado el Hijo de Dios del cielo pero, que por ser el día de Nuestra Señora, la Virgen lo había acompañado. El pueblo, alborotado, se llegó a la casa del misionero a preguntarle qué le habían dicho Jesucristo y su Madre cuando descendieron durante la celebración. Cfr. *Relación del origen...* (1630), p. 350.

¹⁷⁶ Carta Anua de F. L. Zurbano (1644), f. 22-22v.

No estuvo exenta la eucaristía de la desaprensión de algunos hechiceros. Un santillo aparecido en el pueblo de Guarambaré —después del abandono del lugar por los jesuitas¹⁷⁷— pregonaba a sus adictos sobre la falsedad de la presencia de Jesucristo en la hostia consagrada. A mucho más se atrevió el cacique Atiguayé, quien procurando que los suyos lo venerasen como sacerdote, vestido con alba y adornos de plumas, ponía sobre una mesa recubierta con manteles “una torta de mandioca y un vaso muy pintado de vino de maíz y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo de los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo”. Y, posiblemente tuviera alguna vinculación con la ceremonia eucarística la que practicaban los hechiceros de la Encarnación cuando el “sacerdote” comía de las ofrendas de frutos de la tierra y repartía lo que sobraba “como cosa sagrada”¹⁷⁸.

2.5. ORDEN SAGRADO

Desechada en Nueva España y en el Perú la tentativa de conferir el sacramento del orden a los indígenas, tal posibilidad no es siquiera mencionada en las fuentes referidas al área guaraní, lo cual determina, obviamente, que la imagen sobre el mismo dependa del concepto que los indios se formaran sobre sus ministros.

La primera impresión de los aborígenes puede interpretarse como una mezcla de temor y asombro.

Los indios huidos de las ciudades españolas o del servicio personal habían esparcido entre sus congéneres las tristes experiencias vividas bajo el yugo de los blancos. Muchos caciques infieles impedían el paso a los padres acusándoles de espías de los españoles o de “padres fingidos” —esto es, españoles con hábito talar— cuyo único objetivo era el de explorar sus tierras, reducirlos, y finalmente entregarlos servidos en manos de los karai¹⁷⁹. La situación tendió a complicarse con la presencia portuguesa, ya que, para asegurar el éxito de sus entradas, no sólo reunían a los gentiles so capa de enseñarles la religión cristiana, sino que, además, aclaraban que acudían llamados por los padres

¹⁷⁷ Cfr. supra nota 24.

¹⁷⁸ Carta Anua de Pedro de Oñate (1616), p. 76; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56-57; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 369-370. La cita textual corresponde a Ruiz de Montoya.

¹⁷⁹ *Relación de las reducciones del Paraná y Uruguay...* (1635), p. 122 y 126; Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 143-144; Techo, *Historia...*, 1.5, cap. 5, t. 2, p. 325.

de la Compañía —lo que casi cuesta la vida al padre Rançonner entre los itatines—, y aun abrían coronas y vestían a los soldados con hábito de sacerdotes¹⁸⁰. Tanto era el temor que, cuando el padre Pons trabajaba en la reducción de Santiago Apóstol, solía vestirse como los indios para entrar en su busca, ya que cuando “veían a alguno con el traje talar huían a las selvas por miedo a ser llevados a la esclavitud”¹⁸¹.

Con cierta desconfianza teñida de sorpresa, escudriñaban prolijamente al visitante: un cacique de Tayaoba no apartaba sus ojos del padre Ruiz de Montoya, tratando de corroborar la veracidad de la afirmación de los hechiceros de su parcialidad sobre que los misioneros eran monstruos con cuernos; mientras que algunos indios del Paraná vigilaban sus movimientos con tanta prolijidad que descubrieron su costumbre de recoger ciertas hierbas del campo, razón por la cual los apodaron “papagayos” por ser las mismas que apetecían tales animales¹⁸².

Siendo para sus jefes locales un signo de poder y autoridad la pluralidad de mujeres, no lograban comprender la castidad como virtud inherente al estado sacerdotal e intentaban, en cuanto podían, ponerlos a prueba: los caciques del Guayrá, por ejemplo, ofrecieron sus mujeres a los sacerdotes so pretexto de considerar poco honroso que varones cumplieren con las tareas domésticas de guisar, barrer u otras similares¹⁸³. Con oprobio, los hechiceros del Guayrá solían llamarlos “Pay Abaré”, lo que significa en su lengua “padre, hombre diferente de los otros en ser casto” mientras que los indios del Caaró burlábanse del celibato del padre Pedro Romero apodándole “la vieja” y los del Ibiae llamaban “la abuela” al padre Cristóbal de Mendoza¹⁸⁴.

En el extremo opuesto, algunos grupos los reverenciaban por esta cualidad. Una parcialidad de itatines llamaba a los jesuitas “tupamboyaeté”, es decir, “verdaderos siervos de Dios” para diferenciarlos de

¹⁸⁰ Cfr. *Techo, Historia...*, L. 10, cap. 22, t. 4, p. 235; *Ibidem*, 1.10, cap. 23, t. 4, p. 239; *Ibidem*, 1.12, cap. 7, t. 5, p. 29-30 *Real Cédula al Gobernador...* (1639), p. 35.

¹⁸¹ Carta de Adolfo Skal (1734), p. 308.

¹⁸² Cfr. *Ruiz de Montoya, Conquista...*, cap. 31, p. 129-130; Carta Anua de Pedro de Oñate (1615), p. 24.

¹⁸³ *Ruiz de Montoya, Conquista...*, cap. 11, p. 55; *Lozano, Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 369. Lo mismo les ocurrió en una entrada a los infieles desde la reducción de San José de itatines. Cfr. *Dobrizhoffer, Historia...*, t. 1, p. 172.

¹⁸⁴ *Ruiz de Montoya, Conquista...*, cap. 21, p. 95-96; *Techo, Historia...*, 1.8, cap. 27, t. 3, p. 327; *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 259.

los clérigos que habían conocido quienes, obviamente, no se habían preocupado demasiado por aparecer castos a los ojos de los indios¹⁸⁵.

De a poco, sin embargo, la figura del misionero va cobrando prestigio creciente. No faltan relatos del amor y la veneración que los indios sentían por sus misioneros, traducidos ya en los apelativos de que los hacían objeto como “jembai” (padre mío), “padre hermoso” o, simplemente “ángel”¹⁸⁶, ya en la convicción con que recibían su palabra por ser la del Padre, “a quien consideran por un ente muy superior a lo que ellos son”¹⁸⁷. Notablemente cálido era el recibimiento que los indios reducidos hacían al “Pay Guazú” —como llamaban en su lengua al Provincial—, cuya llegada solía ser medio para que algunos cristianos poco ortodoxos ajustasen su conducta¹⁸⁸. Quizás la prueba máxima de esta actitud de adhesión era la de trasladar en sus mudanzas los restos mortales de los padres fundadores de las reducciones, del mismo modo que sus abuelos llevaban los de sus antepasados¹⁸⁹, instalados posiblemente en la creencia de que podían ayudarlos desde el cielo.

Llegados a este punto, es dable preguntarnos el por qué de semejante cambio. Maxime Haubert —retomando una hipótesis consignada por Métraux¹⁹⁰— ha comprobado que los guaraníes ven reflejadas en los jesuitas las características propias de sus jefes locales: elocuencia, generosidad y, sobre todo, poderes mágicos¹⁹¹; Louis Necker, extendió la misma consideración a los franciscanos¹⁹². Ahora bien, mientras tal apreciación aumentó el prestigio del misionero entre los indios del común —quienes a partir de ese momento cojearán entre la veneración a los padres y el temor a sus magos—, no ocurrió lo mismo entre los caciques hechiceros, quienes sintieron tambalear la base de su prestigio y autoridad. Por tanto, no sólo se enfrentarán a los Padres sigilosa o frontalmente¹⁹³ sino que, desde la creencia de que es posible vencer

¹⁸⁵ Carta Anua de Diego Ferrer (1633), p. 38.

¹⁸⁶ Carta de Matías Strobel (1729), p. 239; Carta de Francisco Magg (1730), p. 248-249.

¹⁸⁷ Cardiel, *Breve relación...*, p. 597.

¹⁸⁸ Carta Anua de Diego de Torres (1613), p. 351-352; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 611. Una india de la reducción de Santa María del Iguazú intentó poner a su pequeño el nombre de “Pay Guazú”. Cfr. Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán (1626-1627), p. 282-283.

¹⁸⁹ Werner Hoffman, Introducción a Sepp, *Jardín de flores...*, p. 38.

¹⁹⁰ Métraux, *Le caractère de la conquête...*, p. 75-78.

¹⁹¹ Haubert, *La vie...*, p. 48, 69-70 y 79-80.

¹⁹² Cfr. Necker, *Indiens guarani...*, p. 46-52.

¹⁹³ Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 202.

al enemigo adueñándose de sus propias armas¹⁹⁴, buscarán por todos los medios apoderarse de misales, breviarios, ornamentos, vasos sagrados, patenas, óleos, sales, etc. que constituían a sus ojos el “instrumental mágico” de los recién llegados. Aun llegarán a formar verdaderas sectas donde se adoptarán algunos elementos externos del cristianismo como garantía de éxito seguro¹⁹⁵. Veamos algunos ejemplos.

Algunos hechiceros intentaban dañar solapadamente a los Padres haciendo uso de sus artes mágicas. Hubo quienes trataron de matarlos mediante la práctica de enterramiento de huesos bajo los confesionarios —aunque el demonio les hace saber que no tienen efecto contra los religiosos¹⁹⁶—, otros, trataron de anularlos privándolos del “uso de razón” mediante prácticas de magia negra¹⁹⁷. No faltó quien, con cantos y embustes, buscara “volver al Padre en bestia”¹⁹⁸. Aleccionador resulta el caso del hechicero Pedro Pucu, quien unió a sus métodos de magia por analogía ciertos elementos de carácter cristiano: delante de su vivienda tenía plantada una cruz —seguramente llevada por algún español—, y en ella, sujeta a imitación de Cristo, un águila negra con las alas extendidas, con lo que había querido asegurarse de que los misioneros “vestidos de negro” que habían invadido su país “como aves de rapiña para robar almas” lo pagarían algún día “muriendo en la horca o en la cruz”¹⁹⁹.

Si la magia fallaba, quedaba todavía el recurso de envenenar su comida o, por qué no, el vino con que deberían celebrar la misa²⁰⁰.

Los hechiceros que escogieron la segunda vía —el enfrentamiento abierto con los misioneros— alternaban la persuasión con la amenaza o se ponían a la cabeza de francos movimientos de rebeldía que terminaban, a menudo, con la muerte de los Padres.

A su entrada a la provincia de Tayaoba, el padre Ruiz de Montoya fue atacado por un grupo de infieles que le quitaron su ornamento —para ofrecerlo a su gran mago el cacique Guiraberá— e hicieron pe-

¹⁹⁴ Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 167.

¹⁹⁵ Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 204; Haubert, *La vie...*, p. 146; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 123.

¹⁹⁶ Techo, *Historia...*, l. 6, cap. 3, t. 3, p. 16; Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 202.

¹⁹⁷ Carta de Francisco Magg (1730), p. 249-250.

¹⁹⁸ Carta Anua de Pedro Romero (1635), p. 298.

¹⁹⁹ Sepp, *Jardín de flores...*, p. 107; Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros...*, p. 204.

²⁰⁰ Techo, *Historia...*, l. 12, cap. 40, t. 5, p. 119; Carta Anua de F. L. Zurbano (1637-1639), p. 83.

dazos la patena para colgarse sus trozos al cuello. Asentado el pueblo de Jesus María, Guiraberá exigió con descaro al padre Masseta —cuyos miembros ambicionaba guisar junto con los del padre Ruiz— el alba y demás vestiduras talaras que, por supuesto, le fueron negadas por el misionero. De todas formas, mantuvo la costumbre de echar, mientras caminaba, bendiciones al modo obispal²⁰¹.

El cacique Taubicí, intrigado por los curiosos signos que los Padres habían realizado sobre unos niños en peligro de muerte, pidió con instancia al padre Massetta que le vendiera parte de los santos óleos a fin de usar de ellos en ciertas ceremonias sacrílegas —¿remedo de bautismo?— que él mismo realizaba²⁰². Por fin, el cacique Miguel Atiguayé “pretendía ser sacerdote” por lo cual, vistiendo alba y adorno de plumas, remedaba ante el pueblo el sacrificio de la misa²⁰³.

Algunos misioneros fueron objeto de amenazas aparentemente curiosas. Los magos del Ibiae se proponían “asar vivos” al Padre Pedro Mola y al hermano Antonio Bernal, sorbiendo sus ojos a la manera de huevos frescos; mientras que al padre Díaz Taño lo habían de hacer su esclavo para que reparara cuñas y herramientas y luego lo asarían en la fragua para comérselo. Los indios de Tayaoba deseaban vehementemente probar la carne de algún sacerdote porque la juzgaban “diferente y más gustosa que las demás” y los del Caaró planeaban hacer objeto al padre Romero de su ritual antropofágico²⁰⁴.

Otros, finalmente fueron víctimas de una muerte violenta dentro de movimientos de reacción. Nuestro ya conocido Ñezú planeó la muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo (1628). Consumado el múltiple asesinato, los indios se repartieron los ornamentos, quebraron aras, ‘despedazaron cálices y patenas para colgar al cuello, profanaron las imágenes, deshicieron misales y breviarios y, por último, pusieron fuego a los cuerpos²⁰⁵. Ñezú vestía para sus sacrílegas ceremonias el alba y casu-

²⁰¹ Techo, *Historia...*, 1.13, cap. 38, t. 3, p. 363-364 y 1.9, cap. 10, t. 4, p. 34; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 30, p. 128 y cap. 34, p. 140; Carta de Simón Masseta (1629), p. 301-302.

²⁰² Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 156-157 y 737-738.

²⁰³ Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 11, p. 56-57; Techo, *Historia...*, 1.4, cap. 12, t. 2, p. 224.

²⁰⁴ *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 273; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 30, p. 123; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 510.

²⁰⁵ Carta de Pedro Romero (s./d.), p. 471-473; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 488-489; *Martirio de fray Roque González...* (1630), p. 445-447; *Información hecha por fray Juan de Gamarra...* (1630), p. 385-386, 394, 398, 402, 407, 411, 418, 422, 428 y 429; Ruiz de Montoya, *Conquista...*, cap. 58, p. 231.

lla de Juan del Castillo, mientras que sus secuaces lucían algunos otros despojos para enfrentarse en lucha armada contra los vengadores de los Padres. Cierta Ibapirí, que se proclamó divinidad entre algunos infieles del norte del Uruguay, vestía las ropas del padre Roque González y se adornaba con un trozo de cáliz²⁰⁶.

El cacique Tayubay —apoyado por el hechicero Yeguacaporú— dio muerte al padre Cristóbal de Mendoza (1635) al que desnudaron y abrieron el vientre según sus prácticas supersticiosas²⁰⁷. Los padres Pedro Romero y Matías Fernandez fueron víctimas de una conjuración de indios infieles en la que participaron itatines desertores acaudillados por Mboroseni (1645). Luego del asesinato, saquearon la capilla, profanaron los vasos sagrados y robaron las vestiduras²⁰⁸.

Todo este mecanismo, que siguiendo a Susnik podríamos llamar de “cristianización shamánica”²⁰⁹, tiene un punto culminante en la formación de verdaderas sectas que incorporaron elementos externos del cristianismo no sólo porque sus iniciadores sean las más veces apóstatas, sino porque la experiencia les ha demostrado la superioridad de ciertos procesos mágicos de los extranjeros²¹⁰.

Algunos hechiceros eran tenidos por sumos sacerdotes o papas: nombraban a sus vicarios mayores —“como obispos”— y menores —“como ordinarios fiscales y ministros”—, a quienes enviaban su correspondiente vara²¹¹.

Los indios de Encarnación sufrieron hacia 1630 un sorpresivo cambio de conducta. Sus hechiceros habían construido en montes cercanos ciertas capillas donde se veneraban los huesos de insignes hechiceros. Habíanles consagrado sacerdotes y sacerdotisas —superiores a los misioneros en categoría—, que celebraban ceremonias domingos y días de fiesta y prohibían a cristianos y catecúmenos acercarse a los misioneros —causantes de pestes— entregar a sus hijos para el bautismo o entrar siquiera a las iglesias cristianas²¹².

²⁰⁶ Techo, *Historia...*, 1.8, cap. 29, t. 3, p. 333; y 1.9, cap. 27, t. 4, p. 95-96; Carta de Vázquez Trujillo (1629), p. 499 y 512; *Martirio de fray Roque González...* (1630), p. 450; Charlevoix, *Historia...*, 1.7, t. 2, p. 258.

²⁰⁷ *Relación de lo sucedido...* (s./d.), p. 270-271; Techo, *Historia...*, 1.11, cap. 21, t. 4, p. 358.

²⁰⁸ Techo, *Historia...*, 1.14, cap. 18, t. 5, p. 284; y 1.14, cap. 19, t. 5, p. 285; Charlevoix, *Historia...*, 1.9, t. 3, p. 148.

²⁰⁹ Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 169.

²¹⁰ Haubert, *La vie...*, p. 146.

²¹¹ *Carta Anua de N. Mastrilli Durán (1626-1627)*, p. 363-364. Ver también supra p.

²¹² Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 20, t. 4, p. 71-74; Charlevoix, *Historia...*, 1.8, t. 2, p. 295-296; Haubert, *La vie...*, p. 152; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 169.

Tras la muerte del padre Cristóbal de Mendoza, los hechiceros del Ibiae se empeñaron en remedar los sagrados ritos de los cristianos: construyeron templos en los que reunían a la gente para predicarles, bautizaron e impusieron nuevos nombres a sus temerosos seguidores²¹³.

2.6. OTROS SACRAMENTOS: CONFIRMACION Y EXTREMAUNCION

Poco es lo que las fuentes recogen sobre estos dos sacramentos. En cuanto al primero, sabemos que las visitas de los Obispos no eran muy frecuentes: en 1614 los pueblos del Guayrá no habían recibido visita alguna y, sólo en 1631, las cinco reducciones del Paraná e Iguazú son recorridas por el obispo Aresti quien confirma a gran número de indígenas. En 1648, 30.500 indios de las reducciones del Paraná y Uruguay fueron confirmados por fray Cristóbal de la Mancha y Velazco y a principios de la década de 1740 reciben la visita de fray Juan de Peralta quien recorre los pueblos de la jurisdicción de Buenos Aires y, con licencia del cabildo sede vacante, algunos de la jurisdicción paraguaya²¹⁴.

Sólo a partir de marzo de 1753, el papa Benedicto XIV se avino a conceder la facultad de que el Superior de las misiones pudiese confirmar en tiempo de visita, subdelegando el privilegio en otro misionero si estuviese legítimamente imposibilitado de efectuarla²¹⁵. La ceremonia de administración es descripta por el padre Cardiel: reunidos en la iglesia los confirmandos y sus padrinos, el Obispo iba confirmando el sacramento asistido por un sacerdote que le dictaba los nombres y otros dos que limpiaban la frente y enjugaban el óleo. Por la pobreza de los indios no se les exigía velas ni cintas sino que las pasaban de unos a otros²¹⁶.

En cuanto al “aceite de Dios bendito”, como llamaron en su lengua al sacramento de la extremaunción²¹⁷, parece haber corrido —por lo menos entre los indios recién reducidos— similar suerte que la del

²¹³ Carta Anua de Diego de Boroa (1635-1637), p. 574; Haubert, *La vie...*, p. 150; Susnik, *Los aborígenes...*, t. 2, p. 170.

²¹⁴ Charlevoix, *Historia...*, 1.5, t.2, p. 71-72; Lozano, *Historia de la Compañía...*, t. 2, p. 643; *Testimonio de la visita...* (1631), p. 77 y 78-79; Carta Anua de J. B. Ferrufino (1647-1649), fs. 13 y 14; Carta Anua de Pedro Lozano (1735-1743), f. 303v-304; Charlevoix, *Historia...*, 1.21, t. 6, p. 101-102.

²¹⁵ Hernández, *Organización...*, t. 1, p. 290; Cardiel, *Breve relación...*, p. 580.

²¹⁶ Cardiel, *Breve relación...*, p. 580.

²¹⁷ Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 100.

bautismo en cuanto a ser considerado vehículo de muerte, o, en el extremo opuesto, de salud corporal. Instalados en la primera interpretación, escondían a sus enfermos y huían de él sobre todo los viejos y viejas²¹⁸. La situación se complicaba en caso de intervenir los hechiceros: cierto discípulo de Ivapirí, so capa de piedad, acompañaba a los Padres mientras éstos sacramentaban a los enfermos amenazándolos luego con la muerte por haber dado la espalda a su hechicero²¹⁹. En definitiva, el abandono de tal postura no se lograba sino gracias a curaciones milagrosas que acompañasen su administración, eventualidad no del todo feliz por transmitirles la idea de que el sacramento actuaba sobre el cuerpo y no sobre el alma²²⁰. Afirman los jesuitas no sorprenderse ante el temor de los indios a la extremaunción “ya que muchos europeos y cristianos viejos [lo] tienen asentado en su corazón, como se ve cada día”²²¹.

A lo largo del trabajo hemos recogido dos grupos de elementos de juicio: unos, testimonian los abundantes frutos espirituales logrados en la conversión del indio que, como afirma Melià, juez nada complaciente, son síntomas claros de que los guaraníes internalizaron la fe cristiana “de la que la vida en la reducción era como el sacramento” y significan “una sinceridad en la aceptación de la fe de Jesucristo que no es justo poner sistemáticamente en duda”²²².

Otros, demuestran que los resultados no componen, sin embargo, un todo macizo, sino que presentan serias fisuras objetivadas a lo largo de la vida de las reducciones en la pervivencia de hechiceros, signo, a su vez de la pervivencia de antiguas creencias religiosas y prácticas mágicas.

MONICA PATRICIA MARTINI

²¹⁸ Carta Anua de Pedro de Oñate (1617), p. 144; Carta Anua de Pedro Romero (1633), p. 75; Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 133 y 137.

²¹⁹ Carta Anua de Diego de Boroa (1632-1634), f. 135-136.

²²⁰ Techo, *Historia...*, 1.9, cap. 37, t. 4, p. 123; y 1.10, cap. 13, t. 4, p. 203; Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 101; Carta Anua de Simón de Ojeda (1658-1660), f. 84v.

²²¹ Carta Anua de Pedro Romero (1634), p. 101.

²²² Melià, *El guaraní...*, p. 176.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

Aclaración: Los años entre paréntesis que aparecen a continuación del destinatario de cada Carta Anua corresponden al año sobre el que versa el contenido de la misma.

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, en: **José de Acosta**, *Obras*, edic. y est. preliminar de Francisco Mateos, Madrid, Atlas, 1954, p. 1-247, [1ra. edic.: 1590].

AGUIRRE, Juan Francisco de, *Diario*, con prólogo de Felipe Barreda Laos, en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 19-20, N° 43-50, julio 1947-junio 1949, Buenos Aires, 1949-1954, 4v., [c. 1795].

Auto de Diego de Alfaro, Comisario del Santo Oficio, Concepción del Uruguay, 4 de febrero de 1638, en: *Jesuitas ... no Tape*, 163-167.

BARCO CENTENERA, Martín del, *Argentina y conquista del Río de la Plata con otros acaecimientos de los reinos del Perú, Tucumán y estado del Brasil*, con introd. de Carlos Navarro y Lamarca, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía. ed., 1912, [1ra. ed.: 1602].

BLANCO, J. M., *Documentación*, en: *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 361-727.

CARDIEL, José, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, en: **Hernández**, *Organización...*, t. 2, p. 514-614 [mediados del siglo XVIII].

Carta Anua de Pablo José de Arriaga al General de la Compañía (1592-1593), Lima, 6 de abril de 1594, en: *Monumenta Peruana*, v. 5, p. 338-484.

Carta Anua de Pablo José de Arriaga al General de la Compañía (1596), Lima, 24 de agosto de 1597, en: *Monumenta Peruana*, v. 6, p. 274-441.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1610), Santiago de Chile, 5 de abril de 1611, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 84-127 (Anexos p. 127-144).

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1611), Córdoba del Tucumán, 15 de febrero de 1612, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 481-531 (Anexos p. 531-544).

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1612), Santiago de Chile, febrero de 1613, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 145-263.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1613), Córdoba del Tucumán, 8 de abril de 1614, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 264-437.

Carta Anua de Diego de Torres al General de la Compañía (1614), Córdoba, 12 de junio de 1615, en: *Cartas Anuas...*, v. 1, p. 438-479.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1615), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 3-62.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1616), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 63-108.

Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1617), Córdoba, 22 de abril de 1618, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 109-163.

- Carta Anua de Pedro de Oñate al General de la Compañía (1618-1619), Córdoba, 17 de febrero de 1620, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 164-222.
- Carta Anua de Nicolás Mastrilli Durán al General de la Compañía (1626-1627), Córdoba, 12 de noviembre de 1628, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 223-384.
- Carta Anua anónima sobre la reducción de Santa María del Iguazú (1627), Santa María del Iguazú, 9 de noviembre de 1627, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 61-72.
- Carta Anua de Claudio Ruyer sobre la reducción de Santa María del Iguazú (1627), 19 de noviembre de 1627, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 72-74.
- Carta Anua de Antonio Ruiz al Provincial sobre las misiones del Guayrá (1628), Tambo de Cuaracibere y minas del hierro, 2 de julio de 1628, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 259-298.
- Carta Anua de Francisco Vázquez Trujillo al General de la Compañía (1628-1631), s/d., en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 385-438.
- Carta Anua de Diego de Boroa al General de la Compañía (1632-1634), Córdoba del Tucumán, 26 de julio de 1635, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Diego Ferrer al Provincial sobre la geografía y etnología de los indígenas de Itatí, Itatí, 21 de agosto de 1633, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 29-49.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial sobre las misiones del Paraná y Uruguay (1633), San Nicolás, 16 de mayo de 1634, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 33-94.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial sobre las misiones del Paraná y Uruguay (1634), Santos Mártires del Caaró, 21 de abril de 1635, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 80-144.
- Carta Anua de Pedro Romero al Provincial con noticias del Uruguay (1635), Santa María, 3 de abril de 1636, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 291-314.
- Carta Anua de Diego de Boroa al General de la Compañía (1635-1637), Córdoba del Tucumán, 13 de agosto de 1637, en: *Cartas Anuas...*, v. 2, p. 439-775.
- Carta Anua de José de Oregio sobre la reducción de Santa Ana (1636), Candalaria, 13 de marzo de 1637, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 151-153.
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1637-1639), Córdoba del Tucumán, 13 de diciembre de 1643, en: *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*, publ. por Ernesto J. A. Maeder, Buenos Aires, Fecic, 1984.
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1641-1643), Córdoba del Tucumán, 12 de octubre de 1644, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Francisco Lupercio Zurbano al General de la Compañía (1644), Córdoba del Tucumán, 28 de enero de 1646, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Bautista Ferrufino al General de la Compañía (1645-1646), s/d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Bautista Ferrufino al General de la Compañía (1647-1649), s/d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Juan Pastor al General de la Compañía (1650-1652), Córdoba del Tucumán, 25 de julio de 1653, Copia de las Anuas...

- Carta Anua de Diego Francisco de Altamirano al General de la Compañía (1653-1654), Córdoba, 31 de diciembre de 1654, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 120-254.
- Carta Anua de Simón de Ojeda al General de la Compañía (1658-1660), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua sobre las reducciones del Paraná y Uruguay (1661), s./d., en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 176-207.
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1659-1662), Córdoba del Tucumán, 20 de enero de 1665, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1663-1666), Córdoba del Tucumán, 6 de enero de 1667, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1667), Córdoba del Tucumán, 7 de enero de 1668, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Andrés de Rada al General de la Compañía (1668), Córdoba del Tucumán, 31 de diciembre de 1668, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Cristóbal Gómez al General de la Compañía (1669-1672), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Cristóbal Gómez al General de la Compañía (1672-1675), Córdoba, 22 de agosto de 1675, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Tomás Donvidas y Gregorio de Orozco al General de la Compañía (1681-1692), s./d., Copia de las Anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, leg. 303. También se halla copia en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Chaco.
- Carta Anua de José de Aguirre al General de la Compañía (1714-1720), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1720-1730), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua relativa a las misiones del Paraguay y Uruguay y de los chiquitos (1730-1734), s./d., en: *Antecedentes do tratado de Madri (1703-1751)* introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1955, (Manuscritos da coleção De Angelis v. 6), p. 153-212.
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1730-1735), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Lozano al General de la Compañía (1735-1743), s./d., Copia de las Anuas...
- Carta Anua de José Barreda al General de la Compañía (1750-1756), Córdoba del Tucumán, 19 de mayo de 1757, Copia de las Anuas...
- Carta Anua de Pedro Juan Andreu al General de la Compañía (1756-1762), Córdoba del Tucumán, 20 de agosto de 1763, Copia de las Anuas...
- Carta de Domingo Martínez, 2 de julio de 1556, citada por Melià, *El guaraní conquistado*, p. 31-32.
- Carta de Juan de Arriaga a Claudio Aquaviva, Lima, 3 de abril de 1596, Monumenta Peruana, t. 6, p. 12-91.

- Carta de Manuel Ortega a Juan Saloni, Villarica, c. 1591-1592, en: *Monumenta Peruana*, t. 5, p. 196-199.
- Carta de Simón Masseta a Nicolás Mastrilli Durán, Jesús María, 25 de enero de 1629, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 300-303.
- Carta de Vázquez Trujillo al general Vitelleschi, Buenos Aires, 21 de diciembre de 1629, en: **Blanco**, *Documentación*, p. 483-515.
- Carta de Francisco Ximénez a un superior dándole cuenta de una entrada al río Tebicuari, Santa Teresa, 4 de febrero de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 97-100.
- Carta de Pedro Mola a Pedro Romero, Jesús María, 22 de octubre de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 115-119.
- Carta de Pedro Romero con noticias del Uruguay, Santa María, 3 de junio de 1636, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 291-314.
- Carta de Antonio Ruiz de Montoya a Juan de Hornos, Río de Janeiro, 25 de enero de 1638, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 291-293.
- Carta de Matías Strobel a un sacerdote de la Compañía en Viena (extracto), Buenos Aires, 15 de junio de 1729, en: *Cartas e informes...*, 3ra. parte, p. 237-241.
- Carta de Francisco Magg a un sacerdote de la Compañía, Santa Cruz en el río Uruguay, 3 de mayo de 1730, en: *Cartas e informes...*, t. 3, p. 245-250.
- Carta de Adolfo Skal (extracto), San Francisco Javier del Paraguay, 25 de agosto de 1734, en: *Cartas e informes...*, t. 3, p. 304-309.
- Carta de José Cardiel a Pedro de Calatayud, Buenos Aires, 20 de diciembre de 1747, en: **Guillermo Furlong**, *José Cardiel y su Carta-Relación*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1953, p. 115-213.
- Carta de Juan de Escandón a Andrés Marcos Burriel, Madrid, 18 de junio de 1760, en: **Guillermo Furlong**, *Juan de Escandón y su carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires, Theoría, 1965, p. 87-119.
- Carta de fray Francisco Menéndez, 20 de junio de 1772, en: *Do tratado...*, p. 53-69.
- Carta de Pedro Romero a Hernandarias, s./d., en: **Blanco**, *Documentación*, p. 467-481.
- Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, 1609-1614 y 1615-1637, con introd. de Carlos Leonhardt, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Fac. de Filosofía y Letras, 1927-1929, 2 v.
- Cartas e informes de misioneros jesuitas en Hispanoamérica*, 3ra. parte, selección, traducción y notas, Mauro Matthei, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1972.
- Copia de las Anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia (Chaco).
- Cuadernillo que está escrito por el padre Cardiel sobre si en el estado presente pueden dar limosna los treinta pueblos de indios del Paraná y Uruguay para las misiones de infieles*, 2 de mayo de 1766, en: *Do tratado...*, p. 39-51.
- CHARLEVOIX**, Pedro Francisco Javier de, *Historia del Paraguay*, con las anotacio-

- nes y correcciones latinas del padre Muriel, trad. por Pablo Hernández, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916, 6 v., [1ra. ed. latina: 1779].
- DOBRIZHOFFER, Martín**, *Historia de los Abipones*, trad. por Clara Vedoya de Guillén, t. 1, Resistencia, Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, UNNE, 1967.
- Do Tratado de Madri, a conquista dos sete povos (1750-1802)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 7).
- Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay y el fruto que por los religiosos de la Compañía de Jesús han conseguido sus habitantes*, (c. 1640), en: *Jesuitas... no Tape*, p. 175-229.
- Estado de la reducción de Todos los Santos formada por el padre Diego de Boroa*, Todos los Santos de Guarambaré, 28 de noviembre de 1614, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 12-26.
- Información hecha por el padre Fray Juan de Gamarra [...] sobre el martirio de los P. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús*, 1630, en **Blanco**, *Documentación*, p. 379-442.
- Jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 3).
- Jesuitas e bandeirantes no Guayrá (1549-1640)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 1).
- Jesuitas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, introd. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 2).
- Jesuitas e bandeirantes no Uruguay (1611-1758)*, introd. y notas de Helio Vianna, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970 (Manuscritos da coleção De Angelis, v. 4).
- LOZANO, Pedro**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754-1755, 2 v.
- LOZANO, Pedro**, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, notas y suplementos de Andrés Lamas, Buenos Aires, Casa Ed. Imprenta Popular, 1873-1875, 5 v. [c. 1730-1745].
- Martirio de Fray Roque González de Santa Cruz y Comps.*, 1630, en: **Blanco**, *Documentación*, p. 443-457.
- Monumenta Peruana*, vol. 5, ed. por Antonio de Egaña, Romae, 1970.
- Monumenta Peruana*, vol. 6, ed. por Antonio de Egaña, Romae, 1974.
- MURIEL, Domingo**, *Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, en: **Guillermo Furlong**, *Domingo Muriel y su relación de las misiones (1766)*, Buenos Aires, Librería del Plata, 1955, p. 130-218.
- Ordenanzas de Alfaro (1611)*, en **Hernández**, *Organización...* t. 2, p. 661-677.
- NOBREGA, Manoel da**, *Informação das terras do Brasil (1549)* en: *Jornal do Insti-*

tuto Historico e Geographico Brasileiro, 2da. ed., t. 6, Nº 21, abril 1844, Río de Janeiro, 1865, p. 91-94.

PERAMAS, José Manuel, *La república de Platón y los guaraníes*, trad. por Juan Cortés del Pino, Buenos Aires, Emecé, 1946 [1ra. ed.: 1793].

Primera Instrucción del padre Torres. Para el Guayrá (1609), en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 580-584.

Real Cédula al Gobernador del Río de la Plata, 16 de setiembre de 1639, en: **Pablo Pastells**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, t. 2, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1915, p. 34-38.

Real Cédula al Gobernador y Capitán General de la provincia del Paraguay (1679), en: **Hernández, Organización...**, t. 2, p. 688-690.

Reglamento de doctrinas hecho por la 6a. Congregación Provincial del Paraguay (1637), en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 589-592.

Reglamento general de doctrinas enviado por el Provincial P. Tomás Donvidas y aprobadas por el General P. Tirso (1689), en: **Hernández, Organización**, t. 1, p. 592-598.

Relación en que se da cuenta de las ciudades de la gobernación del Paraguay y de sus indios [...], diciembre de 1620, en *Jesuitas... no Guayrá*, p. 162-174.

Relación de los agravios que hicieron algunos vecinos y moradores de la villa de San Pablo de Piratiniga [...] año 1629. Hecha por los padres Justo Mansilla y Simón Masseta de la Compañía de Jesús [...] en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 310-339.

Relación del origen y estado actual de las reducciones de Los Angeles, Jesús María y Concepción de los gualachos, 1630, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 342-351.

Relación del P. Francisco Díaz Taño sobre el estado de las reducciones de los Tapes, Jesús María, 26 de setiembre de 1635, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 105-109.

Relación de las reducciones del Paraná y Uruguay que por el padre Roque González de Santa Cruz y tres compañeros se fueron reduciendo desde el año de 1635, a 6 de noviembre, en: *Jesuitas... no Tape*, p. 121-131.

Relación de lo sucedido en las reducciones de la sierra y, en especial en la de Jesús María, después del martirio del venerable padre Cristóbal de Mendoza [...] (+ 1635), s./d., en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 252-282.

RUIZ de MONTTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 2da. edición, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1892 [1ra. ed. 1639].

Segunda instrucción del padre Torres. Para todos los misioneros de Guayrá, Paraná y Guaycurús, 1610, en: **Hernández, Organización...**, t. 1, p. 585-589.

SEPP, Antonio, *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

SEPP, Antonio, *Continuación de las labores apostólicas*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1973.

SEPP, Antonio, *Jardín de flores paracuaro*, trad. y ed. de Werner Hoffman, Buenos Aires, Eudeba, 1974.

Sínodo asunceno de 1603, publ. en: **F. Mateos**, *El primer concilio del Río de la*

Plata en Asunción (Missionalia Hispánica, año 26, N° 78, set-dic., Madrid, 1969, p. 334-359).

TECHO, Nicolás del, *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, trad. por Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Librería y Casa Editora A. Uribe y Cía., 1897, 5 v. [1ra. ed. 1673].

Testimonio de la visita que hizo de las reducciones el Sr. Obispo Aresti, 10 de diciembre de 1631, en: *Jesuitas... no Uruguay*, p. 74-80.

Testimonio del P. Manuel Berthod sobre la historia de las reducciones de Itatí, Asunción, 20 de marzo de 1652, en: *Jesuitas... no Itatim*, p. 98-103.

TORRES BOLLO, Diego, *Copia de las razones que hay para que el Real Consejo se sirva manden con graves penas que todos los indios convertidos por el Evangelio en el distrito de las Audiencias del Perú y Río de la Plata, Paraguay, se pongan a la cabeza de Su Magestad (c. 1631)*, en: *Jesuitas... no Guayrá*, p. 370-375.

Visita del P. Vázquez Trujillo, Itapua, 30 de octubre de 1629, en: **Blanco**, *Documentación*, p. 639-657.

II. ESTUDIOS

BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, t. 4, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1968.

CANO, Luis, *La evangelización franciscana en el Paraguay*, en: *La evangelización...*, p. 9-21.

DOMINGUEZ, Ramiro, *Creencias populares en el contexto de la religiosidad popular paraguaya*, en: *La religiosidad popular...*, p. 9-18.

GONZALEZ DORADO, Antonio, *El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya*, en: *La religiosidad popular...*, p. 157-205.

HAUBERT, Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, París, Hachette, 1967.

HERNANDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1913, 2 v.

La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de historia, Asunción, Ed. Loyola, 1979.

La religiosidad popular paraguaya, aproximación a los valores del pueblo, Asunción, Ed. Loyola, 1981.

LEVY BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, nueva edic., París, Presse Universitaires de France, 1963.

MAEDER, Ernesto J. A., *La evangelización de los guaraníes según el testimonio de los misioneros cronistas de la Compañía de Jesús*, en: *La evangelización...*, p. 35-48.

MELIA, Bartomeu, *El indio Oberá, una respuesta mesiánica contra la opresión colonial*, Posadas, Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruíz de Montoya", 1980.

MELIA, Bartomeu, *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación je-*

- suitica (1594-1639)*, Sao Paulo, Faculdade de Filosofia y Letras e Ciências Humanas, v. 24, 1981.
- MELIA, Bartomeu**, *El guaraní conquistado y reducido*, Asunción, Universidad Católica, 1986.
- METRAUX, Alfred**, *Religion and shamanism*, en: *Handbook of South American Indians*, ed. por Julian Steward, v. 5, New York, Cooper Square Publishers, Inc., 1963, p. 559-599.
- METRAUX, Alfred**, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, trad. por Miguel Rivera Dorado, Madrid, Aguilar, 1973.
- METRAUX, Alfred**, *Le caractère de la conquête jésuitique*, en: *Acta americana*, v. 1, N° 1, enero-marzo 1943, Washington, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, p. 69-82.
- MOLINA, Raúl A.**, *La obra franciscana en el Paraguay*, en: *Misionalia Hispánica*, año 11, N° 32 y 33, Instituto Sto. Toribio de Mogrovejo, 1954, p. 329-404 y 485-522.
- NECKER, Louis**, *Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Ed. Anthropos, 1979.
- NECKER, Louis**, *La reacción de los guaraníes frente a la conquista española del Paraguay: movimientos de resistencia indígena*, en: *Suplemento...*, p. 7-29.
- PEDROSO, Celso**, *Ritual litúrgico y popular de la religiosidad paraguaya*, en: *La religiosidad...*, p. 19-31.
- PEREIRA de QUEIROZ, María Inés**, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. por Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1969.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fecic, 1977.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes*, en: *Folia Histórica del Nordeste*, v. 6, Resistencia, 1984, p. 199-217.
- RODRIGUEZ DOLDAN, Sinfiorano**, *Medicina indígena, medicina folklórica y medicina científica*, en: *Suplemento...*, p. 137-148.
- SCHADEN, Egon**, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, 3ra. ed., São Paulo, Ed. da Universidade, 1974.
- Suplemento Antropológico*, v. 18, N° 1, junio de 1983, Asunción, Universidad Católica.
- SUSNIK, Branislava**, *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-1971, 3 v.
- SUSNIK, Branislava**, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982-1983, 2 v.
- SUSNIK, Branislava**, *Los aborígenes del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1978-1985, 6 v.
- VELAZQUEZ, Rafael Eladio**, *Clero secular y evangelización en el Paraguay colonial*, en: *La evangelización...*, p. 99-142.

EL SUPERIOR DE MISIONES SEGUN LA "VI CONGREGACION DE LA PROVINCIA JESUITICA DEL PARAGUAY"

1. ANTECEDENTES HISTORICOS GENERALES

La figura del Superior de Misiones con sus peculiares características en Hispanoamérica, resulta incomprensible sin recordar algunos antecedentes fundamentales.

La tarea evangelizadora en el Nuevo Mundo, asumida como un cometido de la Corona directamente señalado por el Sumo Pontífice de Roma, implicó asimismo pretensiones monárquicas respecto a las instituciones eclesiásticas en diversas áreas: desde la construcción y erección de iglesias, hasta el derecho de presentar personas idóneas para todas las iglesias metropolitanas, catedrales y colegiales y demás dignidades que competía al Papa proveer tras consistorio. Para los otros cargos y prebendas eclesiásticas, el rey o su representante formulaban sus propuestas al obispo competente, pero previamente los obispos y/o demás prelados presentaban y designaban curas¹.

Entre el poder político y eclesiástico no faltaron tentativas contrapuestas: si la monarquía española aspiró a un "Vicariato" de la Corona para el Nuevo Mundo, el Papado procuró instituir una "Nunciatura" para toda la América Hispana. Pese a fracasar ambas pretensiones, la monarquía fortaleció su autoridad interpretando los decretos de Trento o supliendo los huecos del vigente derecho canónico en la organización eclesiástica y misional que iba desarrollándose en el nuevo continente. Los Papas fomentaban la comunicación directa a través de la visita obligatoria de los obispos de Indias que cada diez años debían desplazarse a Roma personalmente o por medio de procurador.

La inimaginable magnitud y complejidad del Nuevo continente no toleraba directrices y esquemas peculiares del Viejo. Si el Concilio de Trento sometía los religiosos a los obispos en cuanto a la cura de

¹ Konetzke, R. *América Latina: La época colonial* (Madrid, 1984), p. 206.

almas y reservaba los curatos o parroquias fundamentalmente al clero secular, en América, máxime durante el siglo XVI las órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, etc.) sentaban las bases de la organización eclesiástica. Aun bulas pontificias habían concedido a los religiosos misioneros la facultad de eregir iglesias². No antes de diez años de evangelización, las misiones para aborígenes de un determinado territorio se convertían en curatos, llamándose “doctrina”; la incipiente reducción, en pueblo de indios cristianos.

El virrey Francisco Toledo argumentando de abusos del clero secular y regular sin reconocer autoridad alguna, se atribuyó las facultades de presentación y designación de curas. Tales atribuciones fueron limitadas en 1609.

En 1609 Felipe III dicta una reglamentación duradera para la provisión de curatos a través de concurso. Los prelados elegían los tres solicitantes más dignos y los proponían al vicepatrón o autoridad encargada de ejercer el patronato regio que, a su vez, realizaba la elección definitiva.

La preferencia por la asignación de parroquias al clero secular o regular varió en la Corona y en el Papado³. “A lo largo del siglo XVII el clero secular y el regular mantuvieron aproximadamente un equilibrio en la dirección de la diócesis, y en la centuria siguiente los seculares superaron netamente a los frailes en los episcopados”⁴.

En la presentación de candidatos religiosos a los curatos de indígenas, también sus superiores mayores o capítulos debían proponer la terna de los tres idóneos al vicepatrón que presentaba al obispo para instalarlo en su cargo. “La corona, al declarar a los curas funcionarios inamovibles, intentó reforzar aún más la dependencia del clero. Felipe II dispuso en 1574 que no se designara a los curas a perpetuidad, pues éstos eran movibles a voluntad (*ad nutum*) de las personas que

² Leturia, P. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. Epoca del Real Patronato*, 1493-1800, 3 Vol., Roma 1959-1960. “De 171 clérigos escogidos como obispos en Hispanoamérica durante el siglo XVI, 108 eran monjes y sólo 63 sacerdotes seculares” (Koneczke, id., p. 216).

³ Una bula pontificia de 1565, basándose en las disposiciones del Concilio de Trento, revocó todos los privilegios concedidos a los religiosos en contradicción con las mismas; en especial, en cuanto a los curatos. Con todo, por influencia de Felipe II, un breve papal de 1567 permitió a los religiosos ejercer sus actividades parroquiales y pastorales. En 1572 Gregorio XIII invalidó esa concesión, que, de nuevo, fue revocada por Gregorio XIV. La Corona española en 1592 “dispuso que, para las doctrinas, se presentaran tanto sacerdotes regulares como seculares”. Esta situación no se modificó en el siglo XVII.

⁴ Koneczke, ob. cit., p. 216-217.

los habían presentado en nombre del rey, entre los cuales se contaba el prelado competente”⁵. Sea cual fuere la autoridad secular o eclesiástica competente que considerase necesaria la remoción, debía comunicar sobre los motivos y ambas autoridades “debían entonces resolver en común acerca de la exoneración y la sentencia era inapelable”⁶.

La Corona reivindicó como uno de sus derechos supervisar la aptitud de los religiosos enviados al Nuevo Mundo, supeditando su partida a la concesión de una licencia real⁷. Para seguir mejor las actividades de las órdenes religiosas que misionaban en América, se propuso la creación de “comisarios generales” de las órdenes residentes en la Corte. Los franciscanos en 1583 aprobaron esta institución y también el Papa prestó su conformidad”. La cooperación entre los comisarios generales y el Consejo de Indias se desenvolvió de manera bastante correcta y provechosa”⁸.

2. ANTECEDENTES HISTORICOS ESPECIFICOS

La Compañía de Jesús inició sus actividades misioneras en la América Hispana en 1566, dieciséis años después de enviar sus primeros misioneros a Brasil. Cuando comienzan las primeras reducciones jesuíticas en el *Guayrá* en 1610, año de la beatificación de Ignacio de Loyola, se han superado graves crisis internas y externas que ponían en peligro la pervivencia de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Una brisa nueva alienta las relaciones de la Compañía de Jesús con el Papado y la Corte de Madrid. Ha sido refrendado el sistema de gobierno de la Orden con un Superior General en Roma⁹. En vez de un “comisariato” en la Corte la misma orden estableció un “procurador” en la corte de Madrid en 1570 y creó, cuatro años después, el oficio del *Procurador de las Indias Occidentales*¹⁰.

⁵ Id., p. 214.

⁶ En 1795 una real orden revocó la disposición de Felipe II. “Se estableció entonces que en lo futuro los párrocos no podían ser removidos previamente a proceso canónico y escuchar sus descargos, conforme a derecho” (Id., p. 215).

⁷ Id., p. 316.

⁸ Al mismo tiempo, la Corona sufragaba cuantiosos gastos en los viajes de los misioneros.

⁹ Bangert, W. V., *Historia de la Compañía de Jesús* (Trad. esp., Santander: Sal Terrae, 1981), p. 182-184.

¹⁰ Zubillaga, F., *El procurador de las Indias Occidentales de la Compañía de Jesús* (1574), Arch. Historicum S. Iesu, vol. XXII, 1953, p. 367-417.

El P. Vitelleski, al principio de su generalato, insistió en que los misioneros no aceptasen parroquias, conforme a la mayor disponibilidad apostólica subrayada en las *Constituciones*¹¹. Sin embargo, en carta del 6-III-1616 a la Provincia del Paraguay, cambia de posición ante las exigencias del ministerio de indios: "prosigan los nuestros en el oficio que hacen de cura pues la necesidad es tan grande"¹².

Al cumplirse los diez años de la fundación de las reducciones, "pidieron los padres jesuitas que los 10 años se conmutaran en veinte y se les concedió inmediatamente por su Majestad"¹³. Durante los diez primeros años "los Señores Gobernadores y Obispos no pueden nombrar curas ni visitas las dichas reducciones, ni dar alguna otra providencia... y aún suele dilatarse este tiempo hasta que aquellos catecúmenos estén radicados en los misterios de la Nuestra Santa Fe y reducidos a una perfecta obediencia y vida civil"¹⁴.

Cuando en 1630, las misiones de la antigua Provincia Jesuítica del Paraguay necesitaban que los cargos de Cura y de Superior de Misiones sean conferidos conforme al régimen del Real Patronato, adquiere importancia reglamentar el cargo de Superior por dos motivos: primero, porque tal figura desconocida en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús ha de ser coherente con la naturaleza de la misma orden; y segundo, porque a la legislación de Indias no incumbía tal reglamentación bastando que los curas de Misiones tuviesen un superior o prelado inmediato con quien la autoridad pública pudiera entenderse.

La *Congregación Provincial IV*, celebrada en enero de 1626, había sancionado la autonomía de las comunidades de un número de 10 a 18 jesuitas repartidos en cinco o seis reducciones bajo un Superior como acontecía en el *Guayrá* o en las regiones del *Paraná*, del *Uruguay*

¹¹ *Constituciones*, VI, c. 4, N. 5.

¹² *Cong. Prov.* (1612-1626), Archivum Romanum S. I. (ARSI), 55.

¹³ P. Fr. Pedro José de Parras, *Recopilación de las razones que los Visitadores Provinciales y Superiores de Misiones deben tener presentes en la Provincia del Paraguay a fin de evitar las disensiones, discordias y competencias que frecuentemente se han originado entre los señores Obispos, Gobernadores y Prelados regulares*, en Archivo de la Biblioteca de Palacio, Madrid, Miscelanea XXXVII, ms. 2850. El gran franciscano, varias veces propuesto para sedes episcopales, compuso esta recopilación en Córdoba, el 10-I-1759.

¹⁴ La prolongación del decenio "se practica así"... "en las conversiones vivas, que están a cargo del Colegio de Propaganda Fide de este Reino"; (Ibid.). Mientras no son pueblos de indios, en la etapa de formación, "a las reducciones y conversiones deben los prelados regulares gobernarlas y dirigir las sin dependencia alguna. Así lo tiene determinado el Rey Nuestro Señor" (Ibid.) donde se cita a Solorzano, *Política Indiana*, L. II, cap. 18, n. 26 y a un Breve de Pío V.

y del *Tapé*¹⁵. La *Congregación Provincial V*, celebrada en 1632, dio origen a una serie de intercambios con la Curia General de la Compañía de Jesús en Roma sobre la naturaleza del cargo de Superior de Misiones.

El P. General Mucio Vitelleski en una carta del 30-XI-1634 había ordenado así: “El Superior de las reducciones con sus súbditos —se refiere a los súbditos jesuitas— tenga plena y entera potestad en el fuero interior y exterior, como la gozan los Rectores con los suyos. Atento a lo cual se tendrá por obligado a leer y guardar las Reglas del Rector que le tocasen, y entender como dice la primera que su mayor y más solícito cuidado ha de ser *ut oratione et sanctis desideriis totam missionem velut humeris suis sustineat* —que con la oración y santos deseos sostenga toda la misión como sobre sus hombros— no olvidándose de la hora de consideración —alude a un tiempo diario de reflexión y examen de sus propias responsabilidades con sus súbditos asimismo en un ambiente de oración. Además, cuando el Superior “hiciese ausencia podrá nombrar alguno en su lugar para casos particulares que no alterará cosa alguna ni tendrá asiento particular”¹⁶.

El P. Juan Bautista Ferrufino, como Procurador General de la Provincia del Paraguay, designado junto con el P. Gaspar Sobrino para representar las necesidades de la Provincia en Madrid y Roma, había propuesto al P. General en un memorial “que siendo el gobierno de las reducciones diferentísimo que el de los colegios y demás casas de la Compañía, se hagan reglas e instrucciones comunes que todos hayan de guardar”.

El P. General reconoció que tal tarea correspondía a la propia provincia: “En la primera Congregación provincial se nombren dos o tres Padres deputados de los más experimentados en las Misiones de las Reducciones, y que juntamente sean personas de caudal, prudencia y celo: y a ellos se les encomiende que dispongan las órdenes que juzgaren por convenientes, para que se guarden en las dichas Reducciones. Estos se vean en la dicha Congregación; y trátase si será bien que se entablen. Y en aprobándolos allá, se nos remitan; que yo veré si es bien confirmarlos. En el interín se observen los que los Padres Provinciales han dejado en las Visitas”.

¹⁵ Se propuso por unanimidad que los superiores de misiones asistiesen a las sucesivas Congregaciones provinciales con igual título que los rectores de los colegios, nombrados por el P. General.

¹⁶ *Cong. Prov.* (1633-1638), ARSI, 55: *Congregatio Provincialis Paraq.* 1637. El P. Hernández en *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, V, II, p. 589 y sig., ha publicado el informe del P. Secretario, Laureano Sobrino sobre el gobier-

3. CONTENIDO DE LAS ORDENACIONES ELABORADAS EN LA "VI CONGREGACION PROVINCIAL"

Junto con los resúmenes de las sesiones de *VI Congregación Provincial*, muy densos y en latín, hemos encontrado tres documentos referidos al gobierno de las Misiones: el I, suscrito por el P. Laureano Sobrino, Secretario de la misma Congregación; el II, titulado "*Ordenaciones comunes a las Misiones de la Provincia del Paraguay recogidas de las de los Provinciales y deputación que por orden el P. General se hizo en la Congregación Provincial del año 37*"; y el III, las "*Ordenaciones de el P. Diego de Boroa, Provincial de la Provincia del Paraguay para todas las reducciones y misiones del Paraná y Uruguay que son las que se hicieran en la deputación que se hizo por orden de V. P. en la Congregación Provincial de este año de 1637*". Juzgamos que este último fue el oficialmente sancionado por el P. General.

Comenzaremos con las normas directamente concernientes a los jesuitas. Los tres documentos referidos a las ordenaciones repiten en el art. 1: el Superior de las reducciones "tiene plena y entera potestad interior y exterior, como la gozan los Rectores con los suyos". A este texto el P. Vitelleski agregó la validez pública del nombramiento "aunque no tenga patente mía de su oficio". Sin duda, prefirió delegar en el P. Provincial el nombramiento formal¹⁷.

Aun con iguales facultades que el Rector, la prolongación en el cargo tras el primer trienio sin notificación en contra, no pareció conveniente a los padres congregados respecto al Superior de Misiones (*Sessio V Cong. Prov. Parag.*) y expresamente lo solicitaron al P. General, subrayando la disponibilidad del cargo de Superior de Misiones en función de su servicio.

Delante de las autoridades públicas o eclesiásticas bastaba que el Superior de Misiones residiese en Asunción, conduciéndose "a los pueblos cuando quisiere"¹⁸. Para los misioneros jesuitas urge una comunicación más frecuente y directa, particularmente bajo la amenaza de posibles ataques:

2. "Porque el Superior de las Reducciones pueda acudir a todas

no de las reducciones, al que nos referiremos por sus números; al documento titulado "Ordenaciones comunes..." lo aludimos con la (II); y al del P. Boroa, con (III).

¹⁷ "El Superior de las Doctrinas o pueblos debe antes de ejercer su empleo manifestar su patente al Gobernador y Capitán General para que reconociéndolo por suficientemente autorizado por la Provincia admita su consulta y nominación en caso de vacar algún curato" (*Fr. P. J. de Parras*, ob. cit.). Notemos que alude a la designación franciscana por capítulo provincial.

¹⁸ *Id.*

las reducciones, así de la Sierra, como del Paraná, y responder fácilmente a los Superiores inmediatos y Padres de las Misiones: asista de ordinario en la Reducción del Caaró o Candelaria: donde puede con facilidad tener aviso de todas partes y ordenar lo que conviniere al buen gobierno de las Misiones”.

(Precisamente ese mismo año 1637 los indios de Candelaria y de Caaró, en la margen oriental del Uruguay, tuvieron que huir hacia el Paraná.)

3. “El Superior de las Misiones visitará todas las Reducciones una vez al año: si no es que ocurra algún caso urgente: y ésta basta no más”.

Pero según el documento II vale más orientar los desplazamientos que indicar lugares de residencia: “Visite cada año una vez todas las reducciones despacio deteniéndose a donde fuera más necesario, tratando las cosas de suerte que esté en la sierra por noviembre hasta marzo que es el de mayor peligro de enemigos, y los restantes en medio de las reducciones para correspondencia con todas” (II).

4. “En las Visitas que el Superior hiciere de las Reducciones, conviene que no sea de paso, sino que vaya de propósito y esté en cada una de las Reducciones el tiempo que fuere necesario para ver cómo se ejercitan nuestros ministerios y administran los santos Sacramentos: y vea por ojos la distribución de tiempo de cada Reducción, y cómo se guardan las reglas y Instituto: y que si hubiere alguna falta la remedie.”

5. “Entable el dicho Superior de las Reducciones la uniformidad en todo en todas las Reducciones, así en la administración de los Sacramentos, como en celebrar las fiestas; y para esta uniformidad, disponga el Padre Provincial un modo uniforme en todas las Reducciones, el cual modo procurará el P. Superior de las reducciones se entable en ellas.”

En cuanto a la administración de los sacramentos los misioneros estaban siempre sujetos al ordinario, en conformidad a lo mandado por el Concilio Tridentino (*Sessio 7, cap. 13; Sessio 25, cap. 11*).

Acordes con un responsable trabajo en equipo, seleccionando para cada asunto a los mejor preparados¹⁹ y estableciendo un órgano similar al de la Consulta en los Colegios.

¹⁹ Durante las sesiones de la *VI Congregación Provincial* surgieron problemas tan graves (como la situación de los guaraníes deportados desde las reducciones por las invasiones paulistas) o novedosos (como facultades para matrimonios de empleados en lugares distantes de cualquier parroquia), que fueron formadas diversas comisiones de especialistas para su posterior estudio. El P. General alentaba tal estilo.

6. "En todas las Reducciones se señalen cuatro personas de espíritu, celo y prudencia, los cuales sean consultores del dicho Superior de las Misiones: y estos mismos serán padres espirituales de todos: a los cuales podrán escribir cartas tocantes a su consuelo espiritual sin ser registradas, llevando en el sobrescrito dos CC por señal. Y los dichos padres espirituales, cuando se juntan en las fiestas de alguna Reducción, pueden acudir personalmente al consuelo de los Padres."

Aunque la propuesta de consultores parte de la comunidad, ni ésta ni el Superior los señala. El Superior "tendrá cuatro consultores señalados por el Provincial de los cuales el que les señalara en el memorial será admonitor, siendo el que le avisará benignamente y tratando con todos los cuatro (y si el negocio fuese tan grave aun con más) las cosas de importancia y si estuvieren ausentes por escrito". (II)

La Compañía de Jesús mantuvo el privilegio para remover los curas de los pueblos, por sólo el arbitrio de sus Superiores. Sin embargo se tomaron medidas para eliminar cualquier arbitrariedad en perjuicio del sujeto y de los propios indios.

7. "El Superior de todas las Reducciones no podrá mudar a ningún Superior inmediato de los que fueren señalados por el Provincial, sin consultarlo con los Consultores del distrito donde estuviere la Reducción, y avisar primero al P. Provincial de la causa de la mudanza, esperando la respuesta: si no fuere en caso tan urgente, que no se pueda esperar, avisando luego dello al P. Provincial."

8. "El Superior de las Reducciones mirará por la autoridad de cada uno de los Superiores inmediatos, para que los indios de cada Reducción tengan al Superior inmediato della el respeto, sujeción y obediencia que conviene. Y así, lo que el Superior de las Reducciones hubiere de hacer o mudar en cada Reducción, será por medio del Superior inmediato de la misma Reducción, y de modo que entiendan los indios han de tener recurso al Superior de todas las Reducciones."

Si los Superiores jesuitas podían remover a los Curas, necesitaban cumplir con los trámites establecidos; incluso consta que para designar curas interinos se exigía "consulta y consentimiento del Obispo"²⁰.

En 1637, por encima de la mudanza de curas apremiaba la misma mudanza de reducciones. Tema explícitamente abordado en las orde-

²⁰ Fr. P. J. de Parras, ob. cit. "No han dejado los regulares de hacer sus instancias para conseguir una declaración, que los autorizase para nombrar interinos por ausencia o vacancia del cura regular, pero fue denegada por el Supremo Consejo de Indias en 17-Mayo-1637 en la declaración al 4 punto propuesto por los regulares de la Nueva España y esto veo practicado en esta provincia —se refiere al Paraguay— aunque alguna vez se ha intentado faltar a ello en diversos tiempos por inadvertencia de algún prelado..." (Ibid.).

naciones de el P. Diego Boroa: y que no figura en el texto del P. Secretario de la *VI Congregación Provincial*:

“En mundanza de reducciones (el Superior de Misiones) hará gran tiento como ordena nuestro P. General en una carta del 30 del XI de 1634 y no se haga sino obligados de gravísima necesidad y entonces se ponga el esfuerzo posible que la comodidad sea la mayor que se pueda y en ejecución de esta orden de nuestro Padre (General), ordeno al Superior de las reducciones que no haga ni consienta mudanza alguna sin expresa licencia del Provincial sino es forzado de inevitable necesidad consultando con tiempo no sólo los cuatro consultores pero otras seis padres de los más antiguos y si es posible el P. Rector de Asunción y viniendo en ello, los más, no habiendo lugar de aguardar respuesta de el P. Provincial.” (II)

Por la responsabilidad compartida convenía la consulta amplia; por incontables presiones externas, se imponía una decisión oportuna y rápida.

Respecto a la limosna que el Rey da a las Misiones asimismo comprobamos una elaboración progresiva en los tres documentos:

12. “Para que se guarde lo que Nuestro Padre manda en una de 8 de agosto de 634 acerca de la limosna que da S.M. a los Padres Misioneros, en la cual dice así: La administración de la limosna que da el Rey a las Misiones, y de la hacienda que esta aplica a ellas, tenga a su cargo el Superior de las dichas Reducciones: y él se entienda con los Procuradores de la Provincia y otros colegios para que le remita lo necesario para sus súbditos, sin que para ello haya menester aguardar orden del Provincial, como hace cualquier Rector en su colegio, que sin dependencia del dicho Provincial tiene cuidado de proveer su casa de lo que necesita, y es administrador de los bienes de su colegio: el Superior de todas las Reducciones envíe orden y memoria a los Procuradores de lo que le han de comprar para las Reducciones, y tome cuentas cada año de lo que se ha cobrado y gastado; y los Procuradores se las den”.

13. “Para que con tiempo se avise al Procurador que está en Buenos Aires de lo que ha de comprar para los Padres, el Superior de las Reducciones, cuando las visitare, vea lo que los Padres han menester, o les avise por escrito si fuese necesario antes, le den por escrito de lo que cada Superior inmediato tiene necesidad para su Reducción; para que vistas todas las memorias particulares, haga una memoria que envíe al Procurador: el que no comprará cosa alguna que no fuere en la memoria del Superior y con orden suya. Y procurese que esta memoria se envíe con tiempo al Procurador al Puerto, antes que entren los navíos, para que no se pierda ocasión.”

El Documento II anota que la limosna regia no llega a todas las reducciones —iba primordialmente a las reducciones con curatos establecidos—: “La limosna que da el Rey N. Señor para sustento de ciertas reducciones conforme a la Cédula suya, quiere nuestro Padre que esté a disposición del Superior para proveerles lo necesario y a las demás según su necesidad cuya distribución y de lo demás que les pertenece le toca a él como a el P. Rector de sus Colegios y las cuentas de recibo y gasto con los Procuradores. Y para que todo se haga con acierto cuando visita, vea en cada reducción tratándolo con el que tiene la tiene a su cargo lo común de vestuario, vea que es menester para cada uno y lo particular de ornamentos, alajas y otras cosas, y escribalo en un cuaderno hecho a el efecto del cual sacará las memorias teniendo sus correspondencias, con los procuradores y dando orden de que a sus tiempos, se lleven las cosas de España, del Perú o de Buenos Aires o del Paraguay, procurando se entere con efecto en adelante lo que a veces falta cuando se pide trayéndolo donde lo hay. Y sacado lo que tuviese necesidad para su gasto y necesidades ocurrientes, lo demás que restare de lo que se lleva se reparta proporcionalmente por las Reducciones y fuera de su libro, le tengan todos descrito y gasto que era cuando las visite” (II).

Tal era el fervor que el Superior de Misiones tenía que comprobar el vestido interior y exterior, para que ningún misionero viviese en condiciones indeseables. Satisfechas las necesidades mínimas, lo sobrante se compartía sin diferencia entre reducciones constituidas formalmente en doctrinas o no. De paso llamamos la atención en el quizás primer documento que destaca la organización de cuentas por parte del Superior y por parte de las reducciones.

4. LA PROPIEDAD DE LAS MISMAS REDUCCIONES GUARANIES

La distinción entre propiedad de los Padres y propiedad de las reducciones, muy tenida en cuenta desde la fundación de las primeras reducciones, restringe también las facultades del Superior de Misiones que intentase aplicar a ellas una solidaridad similar a la practicada dentro de una sola comunidad religiosa.

En cada reducción conviene crear las condiciones de autosuficiencia económica en razón de sus recursos peculiares y con la perspectiva del intercambio:

9. “Los superiores inmediatos de las Reducciones procuren con suavidad cada uno en su Reducción entablar alguna cosa de comunidad, en la cual los indios tengan alguna cosa propia suya, con que puedan acudir a las necesidades comunes de su pueblo, y tengan con

que comprar miel, sal, lana, algodón, y cosas con que vestirse, y acudir a los enfermos y pobres, y enterar sus tasas: y con que puedan comprar algunas cosas para sus iglesias, como se usa en el Perú. Y porque no en todas las Reducciones hay una misma cosa en que se pueda entablar esta comunidad, vean la que conviene, avisando al P. Provincial para que lo confirme o modere: y lo que se juntare, se ponga aparte, con cuenta y razón de entrada y salida, para que en todo tiempo conste.”

10. “El Superior de todas las reducciones no podrá sacar lo que es propio de una reducción para dar a otra, ni lo que los indios compran con cosas propias, o ofrecen de limosna, como N. P. lo ordena en una de 30 de Enero de 633; sino que el Superior inmediato de la Reducción lo distribuya con los pobres y... (ilegible) de su Reducción.”

Como producto que las reducciones puedan comercializar destaca la yerba mate. La *Congregación VI* decidió no impedir el transporte y comercialización de la yerba elaborada por las propias reducciones aun cuando esto suscite la envidia de personas importantes, ya que ni es demasiada esa yerba y, a lo sumo, la transporte cada reducción una vez al año. No cabe impedir que los indios la consuman, ni que con ella cubran sus necesidades o den limosnas:

“No se pida limosna para cosa propia, o gasto nuestro —de los jesuitas residentes en las Misiones— a los indios cuando van o vienen de la yerba, ni de otra cosa²¹. Pero para necesidades de pobres y enfermos, o alguna cosa de su Iglesia se podrá recoger lo que ellos de suyo ofrecieren para lo cual; y la paga de sus tributos será bien que entablen su modo de comunidad con la dirección del Superior, sin que él, ni el que tiene a su cargo la reducción pueda gastar ni un real en cosa que nos toque ni sacarlo, o darlo a otra reducción sabiendo de los indios su gusto y voluntad en la disposición de estas limosnas, y cosas en que quiesieren que se gaste inclinándoles más (cumplidas sus obligaciones) al remedio de pobres que a otros gastos superfluos. Todo se escriba en un libro aparte de entrada y salida con su cuenta y razón para que siempre conste y lo vea el Superior y el Provincial cuando visitan” (II).

A una atención preferente a las principales necesidades de cada reducción, se añade una elemental llanza de cuentas similar a la de los Colegios de la Compañía de Jesús:

²¹ “Sólo se podrá pedir y admitir lo que dieren para comprar lana, algodón o ropa y frazadas para los mismos indios y sus enfermos formando un modo de comunidad con dirección del Superior para sus necesidades ocurientes” (norma del P. Vázquez Trujillo mencionada en el documento III).

Según las ordenaciones del P. de Boroa, lo referente al fondo de la comunidad de los jesuitas misioneros, “no se ha de entender de las ofrendas y oblaciones que ofrecen los feligreses porque esto no se podrá sacar para otra parte, pero quede el común: se les acuda a los enfermos y que tienen necesidad; y añadido que la administración de la hacienda que pertenece a las reducciones se administre como lo hacen los rectores en los colegios” (III).

La multiplicación de cargos innecesarios o de gastos inoportunos desviarían la economía de las reducciones guaraníes ya caracterizadas por un relativamente numeroso cacicazgo:

“No haya más varas de justicia que las que tienen los cabildos españoles y no sean muchachos los que se eligieren y muchos menos fiscales...”²²

“Procuren con todo cuidado que estén todos bien vestidos y que tengan sus algodones pues se dan bien en los campos, y telares enseñándose unos a otros” (II).

Según el texto redactado por el P. Secretario sabemos que ya previamente el P. General había ordenado el establecimiento de un fondo común a todas las reducciones:

14. “Y por cuanto N. P. ordena por una de 30 de Enero de 1633, que desta limosna que da S. M. (y lo mismo se ha de entender de otra cualquiera que se dé a las Reducciones), se acuda a todos los Padres, así de las Reducciones que tienen señalada limosna por S. M., como de las que no la tienen; y en el modo que hasta agora ha habido en la distribución della, dando a los Padres lo que habían menester cuando ellos lo pedían solamente, se han experimentado muy grandes inconvenientes, y padecido los Padres grandes necesidades: el que se juzga ser más acertado, y la experiencia lo ha enseñado, es que en llegando la limosna empleada en especies conforme las memorias, el Superior de todas las Reducciones saque del montón lo que es necesario precisamente para comprar vino, sal, miel, azúcar y algunos dulces para las Reducciones; y lo demás lo reparta entre todas las Reducciones, así nuevas como antiguas, rata por cantidad lo que a cada una alcanzare, entrando el Superior de todas en esta distribución como una Reduc-

²² Aun los mejores dotados para la música han de trabajar en las chácaras: “los cantores no pasen de 35 o en las reducciones grandes, de 40 con instrumentos y todo, teniendo cuidado de ir metiendo tiples, y los casados irán por las mañanas a las chácaras con sus mujeres corrigiéndoles si fueren a otra parte que no deban y, si hicieren cosa grave de desidificación o dieran algún escándalo y admonestados no se corrigen, la primera vez se les castigue con azotes; la segunda, algo más; la tercera, castigado se le eche de la música y no se le aceptará... sin licencia de el Superior” (III).

ción para los gastos comunes y en sus caminos, etc.: con esta advertencia, que como le consta por las memorias particulares que le han dado los Superiores inmediatos de cada Reducción lo que han menester cada una, y muchas veces unos habrán menester una cosa y otros otra, que la cantidad que se le ha de dar a cada uno sea en aquello que ha menester. Para lo cual ayudará mucho que el P. Procurador, todas las veces que enviare ropa, y las demás cosas que ha comprado, envíe memoria con los precios a que se pagó cada cosa.”

Las ordenaciones del P. de Boroa anota la finalidad específica y el administrador de la limosna regia: “en razón de la limosna que da el Rey que es para el sustento de los ministros de las reducciones, se guarde lo que su Majestad ordena en su Cédula Real, de que lo que administra el Superior de todas ellas y no el que lo es de cada una de ellas; y esto es conforme a todo buen gobierno como dice su Paternidad (el P. General) y a lo que pide la santa pobreza y a lo que tantas veces tiene ordenado” (III).

Una vez satisfechas las necesidades de sustentación de los ministros (incluyendo además los de aquellas reducciones para las que no había limosna señalada), nada impedía la generosa disponibilidad del fondo sobrante. De hecho, el Superior de las Misiones la fomentaba con su autoridad en la administración de las limosnas del Rey o de otras no provenientes de las ofrendas de los indios reducidos.

Al restringir la facultad administrativa del Superior local sobre bienes de una sola comunidad religiosa, no se corta la iniciativa y la oportunidad en adquirir lo conveniente para cada reducción:

15. “Con esto no se quita que si algún Superior inmediato alguna vez pidiere, y juzgare que lo que le cabe aquel año, o parte dello, se le libre en plata, para comprar alguna cosa para la iglesia, y culto divino, constando que tiene en su Reducción lo necesario para aquel año para sí y su Compañero, el Superior de las Reducciones le dé libranza para el P. Procurador, para que le compre lo que le juzgare convenir para su Reducción, enviando la memoria de lo que pide, la cual vaya registrada por el Superior de todas las Reducciones y firmada de su nombre.”

16. “Y porque algunos años sucede que no se cobra la limosna enteramente, sino parte della, y a veces en cantidad que no se puede comprar lo que han menester todas las reducciones, y se pide en la memoria; se advierta al P. Procurador que no pierda ocasión de ir llenando la memoria en lo que pudiere: después de llena, habiendo cobrado lo demás, se remita todo para que se reparta entre todos conforme a la necesidad que hay.

La búsqueda de uniformidad en las reducciones orientadas econó-

micamente hacia las necesidades prioritarias debía de partir desde construcción de la iglesia y la residencia de los mismos padres. Al Superior de Misiones incumbía procurarlo:

“Ninguno edifique cosa de consideración como iglesia o casa de propósito para que nos conformemos con la Regla del Provincial y Cánones de la I y II Congregación sin licencia del Superior in scriptis a quien encargo que los principios no la de sin mucho tiento y en el edificio haya conformidad de suerte que en tapia rasa esté la portería con su cubierta y patio que formará la iglesia y casa, y de la parte interior estará cerrado de suerte que no puedan entrar los indios, con algún jardincito, ni se mudará estancia sin licencia del Superior.

Como la residencia de los Padres caía bajo la jurisdicción del Superior religioso, y la reducción bajo la administración de los jesuitas caía bajo la autoridad secular que debía visitarlas, la visita episcopal concernía a la administración de los sacramentos. Los Padres habían de administrarlos correctamente aun respetando las justificadas exigencias de pertenecer a una determinada reducción²³, sin permitir intromisiones que según el régimen del Patronato no correspondían a la autoridad episcopal²⁴.

5. LA DISTINCION ENTRE “OBRAS” Y COMUNIDAD RELIGIOSA

La posibilidad de una residencia de padres jesuitas viviendo sólo de limosnas sin alguna renta fija resultó muy difícil en Hispanoamérica. Tampoco nunca quisieron vivir de las ofrendas de los indios. Aceptaron la limosna regia e incluso algunas rentas que permitieron sufragar los gastos de la comunidad y ayudar a las propias reducciones.

El Superior de Misiones era responsable de la comunidad de jesuitas misioneros y simultáneamente de la administración de las reducciones, pues los jesuitas nunca aceptaron la injerencia de corregidores que administrase en nombre del Gobernador.

²³ “11. Para que se eviten los inconvenientes que suelen resultar de casarse en unas Reducciones los indios que se han reducido a otras, y se aclaren las dudas que suele haber en materia de matrimonios y otros Sacramentos, ningún Padre, aunque sea Superior inmediato, casará indio o india que haya estado en otra Reducción, aunque sea infiel, sin avisar primero al Superior inmediato de la Reducción donde primero estaba. Y si hubiere alguna duda, antes de casar los dichos indios, se avise al Superior de todas las Reducciones, el cual, consultando a sus Consultores, y a otras personas de ciencia y prudencia que juzgare, ordene lo que conviniere: y ésto se ejecute. Y lo mismo se haga en otras dudas tocantes al buen gobierno y administración de todos los Sacramentos.”

²⁴ “Si los Señores Obispos fueren a nuestras Reducciones no se les permita visitar más que el Santísimo Sacramento y en ninguna manera cosa que toque ‘ad mores’” (II).

Las cualidades requeridas en el Superior de Misiones, demasiado diversas, imponían una selección cuidadosa y desgaste en el cargo.

La originalidad de distinguir entre la comunidad de jesuitas y el patrimonio agnado a esta comunidad misionera, como contradistinta de las reducciones, inspirándose en el régimen de los colegios que según las Constituciones de la Compañía de Jesús pueden tener rentas, hoy día no basta, dada la especialidad técnica o profesional exigida en un Rector de ciertas obras (por ej., Universidades, Colegios muy especializados, etcétera).

Hoy día, la Compañía de Jesús ha adaptado sus regulaciones a las necesidades nuevas, sin renunciar a su propia naturaleza, a través de la separación entre el Superior de la Comunidad y el Director de las Obras.

Durante el desenvolvimiento de las reducciones no podía pensarse en tal separación. Dentro del régimen de Patronato Regio, el Superior de Misiones desempeñaba sus tareas de Superior de la Comunidad y responsable de la administración temporal y espiritual asumida por los jesuitas comprometidos en la promoción humana, social, económica y religiosa de los indios. Pensar en otros esquemas o interpretar las facultades de ayer fuera de su contexto sería elucubración, pero no historia.

RAFAEL CARBONELL DE MASY, S. J.

MOVIMIENTOS SHAMANICOS DE LIBERACION ENTRE LOS GUARANIES (1545-1660)

Es lugar común haberse registrado entre los guaraníes —antes y después de la conquista española— ciertos movimientos encabezados por sujetos carismáticos quienes, mediante el recurso a lo sobrenatural —que les era familiar—, procuraban la conservación o restauración de su antigua forma de vida. Baste recordar, sin ánimo exhaustivo, que la observación de Alfred Métraux de que “ninguna región cuenta con tantos movimientos de liberación mística” vió la luz en 1931 en su estudio sobre *Les hommes-dieux*¹; que Julio César Espínola, al remontar a 1556 el primer movimiento documentado de ese carácter, se ocupó en 1960 del que denominó “mesianismo primitivo”²; que, entre 1965 y 1985, Branislava Susnik ha vuelto más de una vez sobre la que suele llamar “agitación shamánica”³ y alguna vez ubica entre los “movimientos reviviscentes” de antiguas costumbres⁴, y que en 1980 Bartomeu Melià pronunció una conferencia sobre la resistencia de Oberá interpretada como “una respuesta profética contra la opresión colonial”⁵.

No se ha intentado, sin embargo —hasta donde sabemos—, obtener una visión de conjunto de los movimientos que permita establecer sus elementos comunes y fijar su perfil. Es lo que trataremos de hacer en las páginas que siguen.

¹ *Religión y magias*, p. 15. Citamos por la traducción de la versión más moderna de dicho artículo que, bajo el título de *Mesías indios*, constituye el cap. I de la obra *Réligions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967. La primera versión lleva el título de *Les hommes-dieux chez les chiriguano et dans l'Amérique du Sud* y se publicó en la *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 2, entrega 1, 1931, Tucumán, p. 61-96.

² *A propósito*, p. 317-322. Citamos por la segunda versión, publicada en 1961 en *América indígena*, pero la primera, bajo el título de *A propósito del mesianismo primitivo en las tribus tupí-guaraní*, vio la luz en *Revista de cultura*, año 1, N° 4, marzo 1960, Asunción, Municipalidad de Asunción, p. 79-94.

³ *El indio*, t. 1, p. 222-228; *Los aborígenes*, t. 2, p. 77-80 y 164-176; *El rol*, t. 1, p. 183-191; *Los aborígenes*, t. 6, p. 173-176.

⁴ *El rol*, t. 1, p. 187.

⁵ *El guaraní*, p. 31-41.

1. VISION DE CONJUNTO

Hemos pasado revista a noticias que, con distinto grado de claridad y cantidad de detalles, hablan de la existencia de unos 50 movimientos —o amagos de movimientos— ocurridos entre 1537 y 1735 y más o menos explícitamente enderezados a sacudirse la sujeción española. De entre ellos, hemos seleccionado un elenco de 24, cuya nómina y descripción ofrecemos en el *Apéndice I*. Todos tienen a su frente un shamán, hechicero o payé —según nos valgamos del término actual o de los respectivamente usados en la época por españoles y guaraníes— y en todos se advierte el propósito de liberarse paladina o subrepticamente de lo cristiano perseguido por diversos medios, no sin que la persistencia o recuperación de la antigua forma de vida a que se apunta suela conllevar la libertad o liberación política⁶. Por lo que toca a los shamanes, en un par de casos en que su condición de tales no se especifica en los documentos, es, de todos modos, posible inferirla de los ritos que celebran (I, IV)⁷. Por lo que toca al designio de liberarse, se incluyen algunos casos entre cuyos elementos no se anota una prédica expresa contra el cristianismo pero cuya intención se traduce en el odio concitado contra los Padres (XIII, XXII) o en la administración de un contrabautismo (I) en desprestigio del sacramento cristiano. Al lado de los movimientos en acto, incluimos movimientos en potencia, representados por los manejos de algunos shamanes en busca de adhesiones y frustrados por diversos factores.

Por su mayor extensión hemos preferido el denominador común de “shamán” al habitual de “mesías”. A los movimientos conducidos por divinidades encarnadas o por enviados divinos se suman aquí los guiados por shamanes lisos y llanos: su trato asiduo con el más allá y sus poderes mágicos sobre lo natural y lo sobrenatural los mantienen en la doble órbita sagrada y profana propia de los movimientos mesiánicos. Por otra parte, de los 24 movimientos considerados, 14, i.e. el 58%, son mesiánicos por presentarse sus líderes ya como dioses (11), ya indiferentemente como dios o hijo de dios (1), ya como hijo (1) o como madre de dios (1).

⁶ Aunque Necker, *Indiens*, p. 249-254, ha formado una lista de 26 movimientos ocurridos entre 1537 y 1660 que nos ha sido útil, muy pocos de los de nuestro *Elenco* coinciden con ellos dado que, mientras el investigador suizo tiene en cuenta los “movimientos de resistencia activa” en general, a nosotros sólo nos interesan cuando entran en juego medios y fines mágico-religiosos.

⁷ Estos y los siguientes números romanos intercalados en el texto remiten al movimiento respectivo del *Elenco* publicado en el *Apéndice I*.

En otro orden de cosas, es de observar que los movimientos se registran en todas las regiones: así en el área de Asunción, río arriba y río abajo (I, II, III, IV, VII, VIII, XX, XXIV), como en el área de las reducciones jesuíticas del Guayrá (V, VI, IX, XI, XVI), del Tape (XIX, XX), del Paraná (X, XIII, XIV) y del Uruguay (XV, XVII, XVIII, XXI, XXII). Escalonados desde 1545 hasta 1660 —o, mejor, hasta 1636, año límite del grueso de los movimientos, con el apéndice de los de 1645 y 1660—, la cronología de 13 de los 16 que tienen por escenario el área de las reducciones es reveladora: 8 se producen en torno del momento de la erección o durante el primer año de materializada (VII, XI, XIV, XVI, XVII, XVIII, XX, XXI); 5, entre los dos y siete años (V, VI, XV, XXI, XXII), y los 3 restantes a los ocho, nueve y once años (VIII, X y XIII, respective), o sea, en los críticos meses de la fundación y en el período no menos crítico de los primeros años, con su secuela de cambio drástico en la forma de vida y precisión de perseverar en ella.

La estructura de los movimientos va desde la de los muy simples, que representan un mero esbozo o amago —sea porque efectivamente no pasaran de allí o porque manejamos una deficiente información sobre ellos— (IV, XIV), hasta los bastante complejos y diversificados, así por el número y características de sus principales conductores como por los episodios que se enlazan en su desarrollo (III, XI, XIX). Resulta, pues, oportuno considerar los elementos —simultáneos o sucesivos— discernibles en los movimientos.

2. ASPECTOS SIGNIFICATIVOS

2.1. *El conductor*

Bautizado y apóstata (III, VI, VIII, X, XXIV), pero las más veces gentil, el conductor es generalmente un hombre —incluso cuando aparece como tal un niño que, en realidad, es manejado por un adulto (II); por excepción, una mujer (XIV); en un par de ocasiones, un hombre que constituye un trío integrado ya por otro hombre y una mujer (IX), ya por dos mujeres (XXIV). Un movimiento particularmente complejo llega a agrupar unos doce hechiceros, incluida una mujer (XIX). Un movimiento atípico se gesta en torno de los huesos de unos shamanes muertos que, a estar a los payés que administran su culto, han vuelto a vivir y recuperado su “juvenil lozanía” (XI).

El poder del conductor, sobrentendido a fuer de shamán, es exaltado en cuantos casos éste declara su condición de dios (II, V, VIII, IX, X, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXIII, XXIV) o, al menos, su calidad de hijo (II, III) o de madre de dios (XIV). Entre aquellos que se dicen

dioses, los hay que se presentan como creadores de cielo y tierra (V, IX, XVI, XVII, XXI). Entre tales dioses y también entre los meros shamanes hay quienes afirman ser señores de los meteoros (III, VIII, XI, XII, XIX) y de los astros (III, XIX) o de la fecundidad de la tierra (IX, XI, XII, XVII, XIX); quienes, ser dueños de la salud y las enfermedades (V, XI, XVII, XIX, XX); quienes, ejercer dominio sobre ciertos fantasmas terribles (XIX) o sobre los tigres (VIII, XVII, XIX), y, por fin, quienes, transformarse ellos mismos en tigres (XIX).

El aire de dignidad inherente a la jerarquía shamánica se alcanza mediante piezas plumarias, usadas como único adorno (IX, XI) o combinadas con ornamentos eclesiásticos —alba y capa de plumas (VI), alba, casulla, tocado y pulseras de plumas (XVII)—, sin que falten casos en que, prescindiendo de las plumas, haya quien gaste ropas de celebrar misa con el aditamento de algún trozo de cáliz colgado al cuello (XVIII) o quien, por no haber podido hacerse de dichos ornamentos —que habrían estado en consonancia con las bendiciones que acostumbraba impartir—, se conforme con lucir una “barba postiza, larga y blanca” (XVI). El aparato se completa a veces con un séquito (VI, XVI) cuyo cometido no es presumiblemente sólo ornamental, lo que resulta palmario, por tratarse de un caso límite, en el de los “sacerdotes” y “sacerdotisas” que administran el culto de los huesos de los hechiceros supuestamente vivos y parlantes (XI).

Para mejor difundir su palabra y obras, los shamanes suelen unas veces ir de pueblo en pueblo —y aun de región en región— predicando (I, III, V, IX, X, XVII) y otras, enviar mensajeros más o menos especializados o delegar funciones en adeptos locales (III, XV, XVII, XIX).

2.2. La prédica

La intención general apunta a no recibir la religión cristiana o a detestarla si se la ha recibido: hay —se exhorta— que perseverar en “nuestro modo de ser” o, si es necesario, retornar a él (VI, VIII, X, XVII, XIX, XXI, XXIII)⁸. Esta operación, en el caso más complejo de los indios bautizados —o catequizados y en vísperas de serlo—, importa dos operaciones: desprenderse de lo español y reasumir plenamente lo guaraní. La prédica shamánica contempla una y otra, si bien en la práctica bastaba con la primera operación, pues el indígena no se apartaba del cristianismo para caer en el vacío religioso sino para volver a sus prístinas creencias.

La prédica se endereza al completo descrédito o a la minimización de la religión extraña. El Dios predicado por los Padres es “de los

⁸ Cfr. Melià, *El guaraní*, p. 100-101, donde recuerda dos de los casos que citamos.

españoles no más" y muy "contrario a los suyos", asegura un payé del Uruguay (XVII); pero poco se transita por esta vía que se interna en el ámbito de lo que no se ve (XIX). Los tiros se suelen asestar contra blancos al alcance de los sentidos, como los propios Padres, o la materia, forma o ministros de ciertos sacramentos. Por un lado, a los Padres se los considera extranjeros (VI, XXIII) y enemigos mortales (XV) y, cuando más, se les concede una jerarquía inferior a la de los hechiceros: se hallan —se asegura— sometidos a las órdenes de éstos (XI), y shamán hay que, teniéndose a sí mismo por "dios y padre grande", considera a los jesuitas "padres chicos" (XVI). Por otro lado, se trata de desautorizar —y aun de hacer temibles— los sacramentos: el bautismo cristiano es falso (XVII) o inválido (I, II), o, peor todavía, acarrea enfermedades (XVIII), es un veneno (X, XI); ha de rechazarse el matrimonio cristiano con una sola mujer (VI, X, XVII, XIX, XXI); la confesión no es más que un medio de saber de vidas ajenas (X, XV).

Otro punto aparece machaconamente en la prédica, y no es aventurado pensar que cuando no aparece se lo da por supuesto: la necesidad de deshacerse de los Padres, bien dándoles muerte (VI, IX, XI, XVII, XXI, XXIII) —incluido a veces el proyecto de comérselos (XVI, XIX) sorbiéndoles los ojos (XIX)—; bien conservándolos transformados en sus siervos (XIII); bien, como una alternativa, obligándolos a abandonar la tierra (VI). La precisión, en el área de las reducciones, de que los misioneros desaparezcan en cuanto agentes de un modo de vida vitando corre parejas con el hecho de que, entre los indios para quienes lo foráneo se halla representado por los españoles laicos, se promueve la muerte o huida de éstos (XXIV). Complementariamente, se induce a los indios a no frecuentar (XI) o a destruir las iglesias, a desembarazarse de las imágenes (X, XVII) y a quebrar las cruces (XI, XVII).

Ante los reacios a la prédica se esgrimen argumentos convincentes. Si no siguen al líder shamánico y persisten en el cristianismo, serán castigados ya con hambrunas (XII, XVII, XIX) o enfermedades (V, XVII, XX), ya con la privación de su ser actual, sea por su inminente transformación en bestias (X, XXII), sea por una muerte que ha de alcanzar primero a los más comprometidos con la nueva situación —sacristanes, sirvientes, vaqueros, carpinteros— (VI, XVIII, XIX), y que ha de asumir tan variadas formas como el acabamiento por cometas, rayos o diluvios (III, VIII, XVII), la destrucción por tigres (VIII, XVII, XIX) o fantasmas (XIX), o hasta el advenimiento de un trastorno universal durante el cual, en medio de tinieblas que oscurecerán el sol y la luna, se habrá de "volver la tierra lo de abajo arriba y juntar el cielo con ella" (XVII). Estas amenazas directas resultaban sin duda

reforzadas por la posibilidad de una inminente desaparición de los Padres, sentida como otra amenaza no por indirecta menos eficaz: de tener efecto, los indios renuentes quedarían totalmente desprotegidos y a merced de los secuaces del movimiento.

Simétricamente se anuncia, según hemos recordado más arriba, el retorno al propio "modo de ser" —doblete de incitación y premio— y, con menor frecuencia, se promete la fertilidad de la tierra (V, XII, XVII).

Una exhortación de vital importancia es la enderezada a la danza y al canto: el shamán da el ejemplo de uno (I, III, IV, VI, VIII, XIX, XXII) y otra (III, VIII, X, XI, XVII, XXI) y estimula a sus seguidores a entregarse a ellos.

2.3. Los resultados

El carisma del shamán, la mezcla de amenazas y promesas, la danza-oración compartida, en fin, provocan en los indios sentimientos donde se unen el temor y la veneración, cuando no, más agudamente, el terror y la adoración (VII, VIII, XII, XVI, XVII, XVIII, XIX). Se dejan ganar por la prédica, tanto en los pueblos —donde no sirven más a sus encomenderos y ni siquiera siembran para sí (II, III, IV)— como en las reducciones, indios que no pasan de algunos, o se estiman, según los casos, no pocos (V), muchos (XIV, XXI), un gran ejército (VI), todos (III, XI), y, en apreciación numérica, una vez 300 (XVI) y otra 700 (XIX) hombres en son de guerra, sin computar, obviamente, mujeres, niños y viejos. Se cuentan entre estos seguidores así gentes del común como principales, sin exceptuar en alguna ocasión a los mismos catequistas seleccionados por los Padres (XI).

Los fieles al payé vuelven de hecho a su primer modo de vida, del que la poligamia es elemento apetecible (III, X, XVII), y algunos incluso se someten a ceremonias encaminadas a desligarlos del bautismo (XVII, XIX) y del matrimonio (VI, VIII), perfeccionadas a veces con otras de bautismo (III, VIII, XVII, XIX) y de matrimonio (VIII, XXIV) a su guisa. Tampoco faltan intentos de limpiarse de los pecados mediante ciertos lavatorios (XXIV) ni de celebración de "misas" con pseudoconsagración de pan y vino autóctonos (VI).

En la esperanza de que la realidad cambie mágicamente gracias a la actividad ritual por excelencia representada por el canto y la danza, se entregan incansablemente a ella los fieles y el propio shamán, quien —valga como síntoma— procura en una oportunidad convertir a un Padre en bestia con sus cantos y danzas (XXII).

En otras ocasiones recurren, en cambio, a la violencia contra cuanto sea foráneo, se apliquen a quemar perros y ganado español (III,

VIII), a destruir templos, cruces, imágenes y objetos de culto (XVII), o, sobre todo, a exterminar cristianos. Munidos de arcos, flechas y macanas, se vuelven tanto contra indígenas de grupos bien dispuestos a la conversión (XVIII) cuanto, según las zonas, contra los españoles laicos (III, XXIV) o contra los misioneros, a quienes intentan (XXI) o logran dar muerte (XVII, XIX, XXIII), no sin ensañarse alguna vez con uno de ellos, al que rompen los dientes y cortan los labios porque, malherido, les sigue predicando (XIX).

Los movimientos —al menos en su cara visible— terminan siendo dominados, pero la sanción a sus conductores no siempre es proporcionada a la gravedad de los sucesos que han encabezado: mientras la pena de muerte se aplica tanto a quienes se han sublevado contra el Gobernador del Paraguay y sus hombres (XXIV) como a quienes no parecen haber pasado de una magia objetivamente inocua (II, X), otros que han intentado ultimar a un Padre sólo son castigados por los misioneros con destierro a diversas reducciones durante el tiempo requerido para un adecuado adoctrinamiento (XXI). Varios de los hechiceros promotores de rebeliones armadas caen muertos en la refriega (III, XIX) o logran huir (III, XVII, XVIII, XIX), mientras otros de los que galvanizaban a los indígenas con sus poderes mágicos se muestran arrepentidos (XII, XVI) —de veras o siquiera en apariencia, pues hay quien reincide (VI)—, algunos acaso inducidos por los azótes que reciben de orden de los Padres (IX, XIII), pena por cierto menos drástica que la escogida por cierto cacique que, disgustado de la prédica de un shamán-dios, lo hace echar al río sin más trámites (V). Caso *sui generis* es el de los huesos de los hechiceros muertos, adorados de ocultas por los indios reducidos de la Encarnación pues, por un lado, los restos son quemados en una pira —especie de condena capital— pero, por otro, los payés vivos, verdaderos responsables del culto, consiguen huir (XI).

Parece ocioso advertir que se nos escapa el desenlace de varios movimientos. Por otra parte, si bien todos llenan los dos requisitos fijados al seleccionarlos —acción de un shamán e intención de liberarse del cristianismo—, no por ello alcanzan todos el mismo grado de desarrollo. Sin descartar que la escasez de datos sobre algunos movimientos produzca una falsa impresión de truncamiento, es probable que las pocas noticias sobre otros dimanen del hecho de haberse agotado rápidamente (XIV, XXII). Alguno hay, en cambio, del que se poseen bastantes referencias a pesar de haber crecido en las sombras, sin transponer el umbral de una resistencia pasiva (XI): de no haber sido descubierto en ese estadio, el culto de los huesos de los shamanes quizás habría desembocado en un movimiento bien estructurado y de fuerte impulso.

Conviene manejar con cautela la noción de movimientos llegados a la plenitud, pues varía según las pautas que se adopten. Si se atiende a lo puramente formal y mecánico, los movimientos que acaban en rebeliones armadas parecen acercarse más a la plenitud en cuanto ofrecen el suplemento de la acción bélica, y la impresión se confirma desde la perspectiva de la preocupación que provocan entre los españoles. Sin embargo, si se centra la atención en lo contenital y psíquico, son sin lugar a dudas más plenos aquellos ceñidos a la prédica y la danza-oración en cuanto revelan una fe más sólida en la fuerza de la palabra y en los poderes sobrenaturales de sus conductores.

3. MITOLOGIA, MAGIA Y SINCRETISMO

La frecuencia con que aparecían los hombres-dioses entre los guaraníes fue tal que —según ha observado Métraux⁹— el padre Lozano los hace integrar una categoría especial de shamanes. El cronista jesuita constituye, en efecto, con ellos una especie del género “shamán”: cuando se detiene en las antiguas “supersticiones y hechicerías de los magos y encantadores”, observa que los de mayor autoridad, hasta el punto de ser venerados y obedecidos como dioses, eran aquellos que habían persuadido al vulgo de su filiación paterna divina¹⁰.

Semejante frecuencia lleva a formularse más de una pregunta. ¿Cuál es el dios que se encarna en los shamanes o del que descienden? Si uno de los propios, ¿cuál de ellos? ¿O es acaso el Dios de los cristianos?

La respuesta no es simple. Contemplada la cuestión por el haz, la impronta que ciertos mitos han dejado en la prédica de algunos shamanes permite esbozar una respuesta parcial; contemplada por el envés, la presencia en la predicación del Evangelio de ciertos elementos aptos para ser asumidos por los indígenas en vista de una eventual similitud con los de sus propias creencias permite matizar la respuesta. En uno y otro caso, no hay que perder de vista que se trata de meros intentos de aproximación: en el primero, los mitos son conocidos en versiones modernas, recogidas entre los descendientes de los antiguos guaraníes —de las que se da una visión de conjunto en el *Apéndice II*—¹¹; en el segundo, la mayor parte de los datos proviene de penin-

⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 19.

¹⁰ Lozano, *Historia de la conquista*, t. 1, p. 403.

¹¹ Entre los apapokúva y los chiripá, pertenecientes a una misma parcialidad y descendientes de los guaraníes que vivieron siglo y medio en las reducciones, y entre los mbyá, la parcialidad que mejor ha conservado las tradiciones por haber tenido menos contacto con la cultura occidental.

sulares o criollos —por lo general, misioneros— quienes, es obvio, no prescinden totalmente de sus propios conceptos y esquemas religiosos en el momento de realizar y fijar sus observaciones.

En algunos casos pueden obtenerse elementos de juicio significativos, bien del origen que se atribuyen los shamanes o del nombre que se dan, habida cuenta de que para los guaraníes el nombre es el hombre¹², bien de la manera cómo se comportan.

Cuando un hechicero, acompañado de una mujer y un esclavo, se presenta por 1618 en la reducción de Loreto proclamándose “dios en tres personas, pues con su hálito había dado el ser al esclavo que tenía, y de ambos procedía la muchacha que llevaban, con la que se unían los dos carnalmente” (IX), resulta evidente haberse aplicado a sí mismo y a sus acompañantes el mito de Ñandevurusú, “nuestro Gran Padre”, quien —según la versión de los apapokúva y chiripá—, junto con Ñanderú-Mbaecuaá, personaje de jerarquía secundaria, había creado a Ñandecy, la primera mujer, “nuestra Gran Madre”, a la cual ambos poseían alternativamente¹³. No está claro, en cambio, si, cuando por 1660 el cacique Yaguariguay —flanqueado por su mujer y su hija presentadas como Santa María y Santa María la Chica— se constituye en Dios Padre (XXIII), establece una conexión con Ñandevurusú.

Más de un shamán parece insertarse en el ciclo mítico de los gemelos —o, simplemente, dos hermanos—, dioses ambos e hijos de Ñandecy, nacidos ya a raíz de su doble relación con Ñandevurusú y Ñanderú-Mbaecuaá, ya —según la versión de los mbyá¹⁴— habiendo conservado su virginidad. Cuando en 1616, río arriba de Asunción, el hechicero Paytará asegura que Tanimbú, un shamán para entonces muerto, habla desde “el vientre de una india” (VIII), recuerda —combinándolo con la creencia guaranítica en la reencarnación— el pasaje del mito en que el futuro héroe cultural Kwarahy, uno de los gemelos, habla desde el vientre de su madre para guiarla en su camino hacia el Gran Padre¹⁵. Con una acción de Kwarahy es asimismo posible relacionar la creencia de haberse reencarnado, hacia 1625, ciertos shama-

¹² Cfr. Lévy-Btühl, *L'âme*, p. 262-263 (sobre los primitivos en general) y Melià, *El guaraní*, p. 151. No en vano piensa Ñesú que, mediante el bautismo, le quitan niños que son suyos.

¹³ Nimuendajú, *Leyenda*, p. 155; Bartolomé, *El ciclo*, p. 167. Cfr. Métraux, *Religión y magias*, p. 21.

¹⁴ Cadogan, *Ayvu*, p. 32-33; Idem, *Ywyrá*, p. 90-91.

¹⁵ Cadogan, *Ayvu*, p. 33; Nimuendajú, *Leyenda*, p. 156; Bartolomé, *El ciclo*, p. 168-169. Cfr. Susanik, *El indio*, t. 1, p. 225-226; Idem, *Los aborígenes*, t. 6, p. 74; Idem, *El rol*, t. 1, p. 184; Perasso, *Entes míticos*, p. 152.

nes del Guayrá de quienes se conservaban los huesos (XI): en efecto, aquél —se cuenta en un episodio del ciclo—, habiendo sido su hermano capturado y comido por un enemigo, recogió sus huesos, lo reconstituyó e hizo reencarnar su alma¹⁶. No parecería demasiado aventurada la asociación del niño “dios o hijo de dios” reverenciado en 1556 (II) con uno de los hermanos, hijo de dios y dios él mismo, ni la vinculación, más o menos vaga, entre la india de Santa María del Iguazú que hacia 1626 se titula “madre de dios” (XIV) y Nandecy, madre de los gemelos.

Por último, al margen del ciclo, cabe todavía recordar que, dentro del movimiento encabezado, hacia 1577 y río arriba de Asunción, por el shamán Oberá, Guiraró, uno de sus hijos y principal auxiliar (III), lleva el nombre de uno de los dioses menores causante de las tormentas y la destrucción¹⁷.

Sin embargo —lo hemos anticipado—, ésta es sólo una respuesta parcial. A veces los datos son pasibles de otra lectura, llevada a cabo desde una perspectiva cristiana, que enriquece la interpretación. No formando las creencias guaraníes un cuerpo cerrado, era posible una visión sincrética de lo propio y lo cristiano, surgida en los indios gentiles de noticias adquiridas al azar y, en los bautizados —como Oberá, Paytará o Yaguariguay—, fruto de nociones enseñadas por vía catequística y aprehendidas desde el “modo de ser” indígena.

Ante el “dios en tres personas” que en 1618 se muestra en Loreto (IX), resulta imposible no pensar en la Trinidad cristiana, en que el Padre engendra al Hijo, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Oberá, que asegura ser el hijo de dios, concebido en virgen y nacido de ella sin pérdida de su integridad, pese a la precisión de Lozano de ser “virgen del mismo país” (III), no puede menos de evocar la figura de Jesús. A esto hubo de coadyuvar la interpolación del nombre de Jesús hecha por el arcadiano del Barco Centenera en el canto en loor del hombre-dios entonado por sus secuaces: como resultado de ella, el texto primitivo de “Oberá, oberá —empleado con el doble sentido de resplandor y del nombre del shamán—, tú eres un padre (*pay*), un dios (*tupá*) para nosotros”, queda convertido en “Oberá, oberá, tú eres un padre, un dios, *Jesús*, para nosotros”, versión que se presta para asociar a Oberá con Jesús¹⁸. No se le asocia menos

¹⁶ Cadogan, *Ayvu*, p. 36; Bartolomé, *El ciclo*, p. 178. Sobre la importancia de los huesos, cfr. Lévy-Brühl, *L'âme*, p. 306-309 (entre los primitivos, “los huesos son el muerto mismo”) y Cadogan, *Ayvu*, p. 26 (preocupación de los mbyá por la conservación de sus huesos).

¹⁷ Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224.

¹⁸ Melià, *La création*, t. 1, p. 5-6.

la figura de aquel “niño” exhibido en 1556 como “dios o hijo de dios” (II), en palmaria relación con el Niño Dios cristiano¹⁹. Huelga agregar que, dentro de este contexto, la india “madre de dios” de Santa María del Iguazú (XIV) puede, a su turno, interpretarse como la Virgen María²⁰, y que llevan el nombre de ésta —no olvidar que el nombre es la persona— “Santa María” y “Santa María la Chica”, esposa e hija de Yaguariguay (XXIV). En otro orden de cosas, cabe señalar una eventual influencia del concepto cristiano de resurrección —unido al guaraní de reencarnación— en la presentación que Paytará hace del difunto hechicero Tanimbú hablando desde el vientre de una india (VIII)²¹, y en la que se hace de los huesos de los shamanes guaireños, como habiendo recobrado su “juvenil lozanía”, por parte de los encargados de su culto (XI).

Resulta, asimismo, ilustrativo parar mientes en los poderes de que ciertos shamanes se declaran dotados, cuyo uso —suelen explicitarlo— ha de redundar en beneficio de los obedientes y, sobre todo, en perjuicio de los renuentes a sus admoniciones.

Ñesú, anunciándose capaz de hacer que las tinieblas oscurezcan el sol y la luna, que el suelo se vuelva lo de abajo arriba y los cerros aplasten a los pueblos, que sobrevenga un diluvio, que se destruyan los sembrados y haya hambre, que se ciernan pestes y los tigres devoren a los hombres (XVII), inscribe el castigo a los desobedientes en la vuelta cíclica de un cataclismo universal al que se vincula desde tiempos prehispánicos la búsqueda de la Tierra sin Mal²², y asume a la vez la personalidad de Ñandevurusú, nuestro Gran Padre, que un día resuelve destruir la tierra²³, y la del shamán Guirapoty, que logra salvar al grupo de gentes que lo siguen²⁴. También posee poderes no desdeñables el binomio de Oberá, shamán-dios, y Guirará, su vástago: el padre es dueño de un cometa destructor, o jaguar celestial, con el que ha de aniquilar a los cristianos, y el hijo puede enviar rayos, inundaciones y plagas (III), en consonancia con la fuerza destructora del *tupá mirí* cuyo nombre lleva²⁵.

¹⁹ Así lo ha visto con razón Espínola, *A propósito*, p. 318-319.

²⁰ Susnik, *Los aborígenes*, t. 6, p. 73 (equiparación de Ñandecy con la “madre de Dios” cristiana).

²¹ Susnik, *Los aborígenes*, t. 6, p. 74.

²² Métraux, *Religión y magias*, p. 8-9; Nimuendajú, *Leyenda*, p. 163.

²³ Cfr. Melià, *El guaraní*, p. 151.

²⁴ Espínola, *A propósito*, p. 313-314.

²⁵ Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224; Id., *Los aborígenes*, t. 2, p. 78.

Caen, asimismo, dentro del ámbito del mito ciertas transformaciones de hombres en animales. Con un episodio del ciclo de los Gemelos en que una mujer y su hijo —los únicos sobrevivientes del grupo de los matadores de la madre de los gemelos— son convertidos por uno de éstos (Kwarahy) en tigres²⁶ se emparenta, en cuanto a la metamorfosis específica, la amenaza de un hechicero secuaz de Yaguacaporú de transformarse en tigre —como ya lo ha hecho antes— y devorar a todos los cristianos (XIX). Con la suerte corrida cuando la destrucción de la primera tierra por los hombres que, habiendo transgredido la ley divina, se transformaron en animales²⁷ se relaciona el castigo análogo que algunos payés se proponen infligir a quienes se les oponen (X, XXII).

En materia de premios, poco es lo que puede decirse en relación con el mito. Interesa, de todos modos, observar que la breve frase “Ya se os criarán vuestras comidas” con que Ñesú anuncia a sus seguidores la buena vida consiguiente a la desaparición de los Padres (XVII) puede entenderse literalmente o bien interpretarse como referida a un crecimiento de contornos mágicos y raigambre mítica. Datos hay que parecerían autorizar esta segunda inteligencia: entre los tupí-guaraníes, hacia mediados y fines del Quinientos brasileño, algunos hechiceros prometían a sus seguidores que los mantenimientos habrían de crecerles por sí solos, sin ser plantados, y nunca habría de faltarles qué comer²⁸, haciéndose eco de motivos míticos como el de la obtención mágica de víveres por parte del shamán Guirapoty durante la acelerada marcha en busca de la Tierra sin Mal²⁹ o de la inmediata fructificación de los cultivos en los tiempos en que el Gran Padre habitaba la tierra³⁰.

Si la prédica de los hechiceros se halla estrechamente vinculada a lo mítico, su acción se orienta hacia lo mágico, sea que, manejando elementos tradicionales, procuren la afirmación de sus propios poderes con el consiguiente rechazo de los extraños, sea que, echando mano de ciertos elementos nuevos, apunten a la anulación o captación de los poderes foráneos.

²⁶ Cadogan, *Ayvú*, p. 35; Bartolomé, *El ciclo*, p. 174; Perasso, *Entes míticos*, p. 153.

²⁷ Cadogan, *Ayvú*, p. 27.

²⁸ Nobrega, *Informação*, p. 29; *Enformação...*, 1584, p. 440. Cfr. Métraux, *Religión y magias*, p. 10-11.

²⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 8.

³⁰ Nimuendajú, *Leyenda*, p. 156; Bartolomé, *El ciclo*, p. 167; Perasso, *Entes míticos*, p. 151; Susnik, *El rol*, t. 1, p. 69.

Por lo que hace a lo propio, la operación fundamental, de participación colectiva, es el canto-danza. Es el rezo “more guaraniensi”: el texto cantado de la oración y los movimientos de la danza, con el acompañamiento de la maraca y la tacuara, constituyen una unidad³¹. El repetido texto, con frecuencia incomprensible, de la oración individual o colectiva, revelado durante el sueño por un antepasado o un dios protector, y la constantemente agitada maraca que, a través de las voces de los espíritus que deja oír, permite comunicarse con lo sobrenatural, revisten al rito de un poder mágico e intensifican las vivencias místicas de los participantes³². Repitiendo ciertos movimientos indefinidamente, esfumados los límites de la propia individualidad, y muchos en trance y comunicación con lo sobrenatural, no es raro que, a los ojos de los españoles, cantaran y bailaran —o dieran alaridos y saltaran— como locos (II, IX, XVII) o se agitaran como epilépticos (XI). Y tampoco lo es que el payé Cuaraibí, uno de los principales secuaces de un shamán-dios, para animar a los suyos en un momento arduo de la rebelión, recuerde el sentido del movimiento con un “Oiganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras” (XVII). En feliz sinécdoque, se vale del acompañamiento obligado de la danza-oración para designarla y, a través de ella, evocar el universo constituido por el “modo de ser” guaraní.

Después de la danza, la ceremonia más socorrida parece haber sido la de la imposición de nombres sagrados a los niños (III, XVII, XIX), perfeccionada —según se especifica alguna vez— por la horadación del labio inferior y el uso del barbote en los más crecidos (VIII). Bautismo a su modo consideran los españoles a estos ritos guaraníes, que no suelen quedarse, como en la pura gentilidad, en que el hechicero revele el nombre de cada niño en función del antepasado cuya alma se reencarna en él y de la región celeste de donde proviene³³ sino incluir, desde luego, el abandono del nombre cristiano y aun a veces —lo que más importa aquí— el lavado de todo el cuerpo acompañado de la contrafórmula “Lávate para quitarte el bautismo que te han dado” (XIX) o, taxativamente, el lavado de los lugares que han estado en contacto con el óleo, el agua y el crisma bautismales, completado con un contrabautismo administrado en los pies (XVII). El rechazo de lo foráneo se concreta, pues, en el método de la purificación por agua, elemento que, según una creencia común entre los primitivos, a la virtud de sacar las impurezas del cuerpo agrega la de neutralizar las malas

³¹ Melià, *El guaraní*, p. 111-113; Schaden, *Aspectos*, p. 118-119.

³² Schaden, *Aspectos*, p. 109, 119-120; Métraux, *Religion and shamanism*, p. 573.

³³ Cadogan, *Ayvu*, p. 20; Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224.

influencias³⁴ y, a mayor abundamiento, se concreta todavía en una contrapráctica verbal o manual consistente en cumplir de nuevo el acto, bien pronunciando palabras de sentido opuesto, bien operando en sentido inverso, de suerte que la contraacción anule la primera acción³⁵. A la misma idea de purificación por agua responde el uso de lavatorios con “cáscaras y hojas de árboles” —sucedáneos del jabón— con que alguna vez se reemplaza el sacramento de la penitencia (XXIV).

Paralelamente, se registra la manipulación mágica de elementos nuevos —objetos o gestos— tanto con el propósito de eliminar como de captar los poderes foráneos.

Por lo que toca a su anulación, se manejan elementos así profanos como sagrados. Cuando Guayracá, el capitán general de las tropas de Oberá, sacrificó una ternera —en cuanto animal español— y aventó sus cenizas (III), buscaba, recurriendo a la magia por analogía, que, tal “como la ceniza se disipaba en el aire, así habían de acabar ellos a todos los cristianos”, según asienta agudamente el cronista Lozano³⁶. La vía más directa, en el campo de lo sacro, pasa por la destrucción de templos, altares, cruces, imágenes, ornamentos y vasos de culto (XVII): con ella se desfoga el odio a cosas propias del ritual cristiano pero al mismo tiempo se procura aniquilar la virtud mágica que reside en su materialidad.

Por lo que toca a la apropiación mágica de poderes, shamanes hay que se revisten de albas y casullas (VI, XVII, XVIII), se ponen al cuello algún fragmento de cáliz y hasta conservan un mosquitero de altar (XIX); otros prodigan solemnes gestos de bendición (XVI) o “celebran misa” con una “hostia” de mandioca y un “cáliz” de chicha que muestran antes de comer y beber (VI)³⁷. Todos son medios de adueñarse, a través de la magia simpática o de la magia por analogía, de los poderes, también mágicos, que atribuyen a los misioneros, a quienes payés rebeldes e indios cristianos coinciden en reputar hechi-

³⁴ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. 437.

³⁵ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. 483, 500.

³⁶ Lozano, *Historia de la conquista*, t. 3, p. 223: caracteriza la práctica de la magia por analogía con mayor claridad que Barco Centenera, a quien sigue.

³⁷ No contamos con elementos de juicio como para saber si es presumible alguna influencia cristiana en las ofrendas de frutos que hacían los indios de Encarnación a los huesos de los hechiceros supuestamente resucitados, las cuales, después de haber comido de ellas el shamán encargado del culto, eran repartidas a los concurrentes como “cosa sagrada” para tener buenas cosechas (XI).

ceros, aunque disintiendo en la valoración³⁸. De todos modos, durante los movimientos no pasó del terreno de las intenciones el medio que, dadas las prácticas antropofágicas tendientes a apoderarse de ciertas cualidades de la víctima³⁹, se juzgaba quizás el más idóneo para adueñarse de los poderes de los Padres: no llegaron a comérselos, a pesar de que un par de veces manifestaron el designio (XVI, XIX), ni a sorberse sus ojos en cuanto sede privilegiada de su fuerza mágica⁴⁰.

¿Hasta qué punto creían los hechiceros en su propia divinidad o, siquiera, en su virtud mágica? Las circunstancias que refieren de sí, los poderes que se atribuyen o el nombre que se dan, hacen posible a veces —según hemos visto— asociarlos a diversos mitos y, consiguientemente, pensar que se tenían por dioses o, cuando menos, intentaban pasar por tales. No siempre es fácil separar, desde la perspectiva de los shamanes, el grano de la paja, aquello que creen cierto de aquello que saben puro embuste. Los límites que dividen lo natural de lo sobrenatural son débiles entre los primitivos, quienes suelen deslizarse con facilidad de un mundo a otro tanto en el pensamiento como en la acción⁴¹. Si es muy posible que Oberá no se creyera de veras el dueño del cometa que se había dejado ver por la época de su rebelión y sólo lo usara oportunistamente (III), no resulta tan claro que mientras Ñesú —dueño, entre otras cosas, de los tigres— cuando manifiesta les ha mandado dar muerte al padre Castillo y “no le obedecen en esto” (XVII), pues con esa confesión disminuía su prestigio ante sus gentes. Poco aceptable parece, por los mismos motivos, que Ñamandú simulara poderes que le constaba no poseer cuando, con sus cantos y bailes, procura volver “bestia” a un Padre (XXII). Y menos admisible aún, que un hechicero secuaz de Yaguacaporú no esté firmemente convencido de su capacidad de transformarse en tigre al saber que, en medio de la pelea con los indios fieles a los Padres, “al tiempo de acometer, comenzó a bramar como tigre, y a hacer con las manos y brazos ademanes de tigre, y a saltar como él”, hasta caer muerto tras una doble lanzada. Tal firmeza de convicción, que arrastra irremisiblemente a la muerte, hace mella aun en el misionero que relata el

³⁸ Guarerá, un secuaz de Ñesú, consideraba “hechicero” al P. Roque González de Santa Cruz, a quien había que eliminar (XVII), mientras que los indios cristianos llamaban “hechicero de Dios” al franciscano Luis de Bolaños (*Información jurídica*, 12 y 15-10-1629, p. 517). Cfr. Métraux, *Le caractère*, p. 75-76, donde propone la hipótesis de que, desde la perspectiva guaraní, los jesuitas reemplazan a los shamanes, y Rípodas Ardanaz, *Pervivencia*, p. 216-217, donde, a partir de dicha hipótesis, se explica la persistencia de hechiceros maleficiadores.

³⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 59-61.

⁴⁰ Cfr. Cadogan, *Ayvu*, p. 57 (sobre ojos de animales entre los guaraníes actuales); Lévy-Brühl, *L'âme*, p. 314-315 (sobre ojos de enemigos, entre los primitivos de la isla Kiwai).

⁴¹ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. XXXVI-XXXVII.

episodio: venciendo la tendencia común a juzgar que los indios obraban de mala fe, admite que verdaderamente “estaba iluso y el demonio le había persuadido que se convertiría en tigre” (XIX).

4. INDOLE DE LOS MOVIMIENTOS

A esta altura estamos en condiciones de preguntarnos en qué medida los géneros en que suelen subsumirse los movimientos estudiados son pertinentes.

Si bien, quedándonos en la esfera fáctica, los hemos denominado *shamánicos*, no hay inconveniente en llamarlos *mesiánicos* o *proféticos* a condición de que se empleen los términos en sentido lato: según hemos visto, los payés no son necesariamente mensajeros divinos como los mesías y profetas aunque como aquéllos busquen la redención de hombres y como éstos prediquen contra una religión extraña.

Precisamente, ante la presencia y el dominio foráneos, los hechiceros seleccionan dentro de la cultura guaraní cuanto hay de religioso y le confieren un valor simbólico: en procura de la redención de su pueblo, convierten los aspectos religiosos en símbolo de identidad étnica y cultural⁴². Por esta vía, los movimientos se conectan con los denominados de *reviviscencia*⁴³, aunque sólo parcialmente: para que las creencias —y cualquier otro elemento cultural— puedan ser objeto de una restauración deben haberse extinguido o hallarse al borde de la extinción, lo que no es presumible sucediera, al menos tan radicalmente, en el corto tiempo de un decenio, lapso en el que suelen darse los movimientos a partir de cada fundación misional. Consiguientemente, sólo pertenecen a este género alguno que otro de los registrados fuera del área de las reducciones.

Más adecuada parece, en principio, la denominación de movimientos *nativistas*, ya que éstos se proponen perpetuar o revivir, según sea el caso, determinados bienes entendidos como símbolos del universo cultural respectivo⁴⁴. Por lo que hace a la finalidad de las exhortaciones shamánicas a los indígenas, se cubren los dos flancos posibles: en lo nativista caben por igual los intentos de hacer que los gentiles rechacen el cristianismo y los de que los cristianos —de corta o larga data— renieguen de él. No resulta, en cambio, tan claro lo atinente al

⁴² Linton, *Nativistic*, p. 231; Schaden, *Aculturação*, p. 248.

⁴³ Originariamente, “revivalistic”: cfr. Linton, *Nativistic*, p. 231; Wallace, *Revitalization*, p. 267.

⁴⁴ Linton, *Nativistic*, p. 230-231.

contenido de dichas exhortaciones. Movimientos nativistas hipotéticamente puros deberían apuntar al logro de una religión y, por ende, de una sociedad tales que no quedara en ellas rastro de lo hispánico. Esto no se da, sin embargo. En lo religioso, al núcleo constituido por la mitología aborígen se adhieren ingredientes de cuño cristiano reinterpretados desde la óptica de los payés⁴⁵ y, paralelamente, se manipulan mágicamente elementos cristianos —rito bautismal, cruces, etc.—, también reinterpretados, a los que se asignan virtudes mágicas. En lo social, no siempre se aspira a la desaparición de los españoles: vez hay en que se desea conservarlos pero invirtiendo los papeles, de suerte que pasen a ocupar el de servidores.

El efectivo sincretismo religioso con el cristianismo, por superficial que sea, y el proyecto de incorporar a los españoles a la estructura social aborígen como grupo servil constituyen sendas limitaciones al nativismo. Hemos estimado, pues, más ajustado hablar de movimientos de *liberación*. El propósito de liberarse del cristianismo no deja de ser tal por la circunstancia de que se eche mano de elementos cristianos manejados según pautas indígenas, así como el intento de liberarse del dominio español no se desnaturaliza por el hecho de querer los hechiceros ser ellos quienes lo tengan, a su turno, sobre los españoles.

Con lo expuesto hasta aquí no se han agotado las posibilidades de acceso a una más cabal comprensión de los movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes. Ante el dominio político y la acción evangelizadora de España, en muchos pueblos aborígenes de América se producen reacciones parecidas. Durante el primer siglo de evangelización en las respectivas regiones, se registran diversos movimientos en Nueva España y Nueva Galicia, en el Nuevo Reino de Granada y en el Perú. La comparación de los movimientos guaraníes con ellos puede resultar gratificante: el conocimiento de cuanto la respuesta guaraní tenga de común con la de otros pueblos permitirá establecer lo que haya en ella de original.

De más está agregar que cuanto más se sepa sobre los movimientos guaraníes tanto mejor se comprenderá la labor evangelizadora que, si por un lado da pie a su eclosión, por otro se endereza a corregir las malas interpretaciones del cristianismo que, en buena medida, les dan pábulos.

DAISY RIPODAS ARDANAZ

⁴⁵ Cfr. Pereira de Queiroz, *Historia*, p. 232-233.

APENDICE I

Elenco cronológico de movimientos

- I. *Año y lugar*: 1545 (*ad quem*); "lejos" de Asunción.
Shaman(es): Entigura, procedente de la costa de Brasil.
Prédica y acción: Andaba cantando; decía que "hacía cristianos" [i.e. "contrabautizaba"].
Seguidores: Traía indios consigo.
Fuente(s): Francisco de Andrade, clérigo, al Consejo de Indias, Asunción, 1-3-1545, en *Documentos históricos*, t. 2, p. 416.

- II. *Año y lugar*: 1556, "entre los indios", ¿región de Asunción?
Shaman(es): "Uno con un niño" del cual dice ser "dios o hijo de dios".
Prédica y acción: Anuncio de un "contrabautismo".
Seguidores: "Como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar hasta que mueren de hambre y cansancio"; "ni siembran ni paran en sus casas".
Final: Han hecho justicia de algunos y ha terminado.
Fuente(s): Martín González, clérigo, al Consejo de Indias, Asunción, 5-7-1556, y Domingo Martínez, conquistador, al Emperador, Asunción, 2-7-1556, en *Cartas de Indias*, t. 2, p. 632 y 625, respective.

- III. *Año y lugar*: 1577-1579; al norte del río Jejui.
Shaman(es): Oberá (resplandor), cacique bautizado, hijo de dios, nacido de virgen; mantiene muchas concubinas.— Secundado por: Guiraró, su hijo, a quien hace "Pontífice"; otro hijo a quien hace "Emperador y Rey"; Guayracá, que es Capitán general de sus tropas.
Prédica y acción: Va predicando por la tierra, ocupado en bailes y cantos que compone en su propia alabanza. Promete a todos la libertad. Tiene un cometa con el que destruirá a los cristianos. Guiraró tiene poder sobre rayos, inundaciones y pestes.— El pontífice Guiraró bautiza y cambia los nombres. El hijo emperador castiga los delitos. El capitán Guayracá sacrifica una ternera cuyas cenizas avienta, en ceremonia previa a la lucha armada a la que se arrojan.
Seguidores: Todos los indios de repartimiento de la región. Entregados a bailar y cantar, no trabajan para los encomenderos ni para sí y mueren de hambre.
Final: Debelación por los españoles; Oberá huye.
Fuente(s): Barco Centenera, *Argentina*, f. 158r-171r; Lozano, *Historia de la conquista*, t. 3, p. 210-229; Guevara, *Historia de la conquista*, p. 36, 268-272; Aguirre, *Diario*, t. 2, 1ra. parte: v. 18, Nº 45-46, p. 195-196 y 199 (escrito de Juan de Garay del 27-10-1578); Azara, *Descripción*, t. 2, p. 250-251.

- IV. *Año y lugar*: 1589; Acay, Tibecuary e Ibitirizú.
Shaman(es): "Ciertos cantores".
Prédica y acción: Cantos, "ritos con que se apartan del servicio de Dios".
Seguidores: No sirven a los encomenderos.
Final: El Gobernador ordena marchen milicias a sosegarlos.
Fuente(s): Aguirre, *Diario*, t. 2, 1a. parte: v. 18, Nº 45-46, p. 210.

V. *Año y lugar*: ca. 1613; cerca de reducción de Loreto (Guayrá).

Shaman(es): Un "mago", que se dice dios, criador del cielo, tierra y hombres, dador y quitador de lluvias.

Prédica y acción: Anda en misión de pueblo en pueblo. Hará a la tierra fértil o estéril según se porten. Traerá enfermedades a los incrédulos. — Escupe a los indios que lo capturan a fin de matarlos.

Seguidores: Atrae a no pocos.

Final: Por orden del cacique Maracaná lo ahogan en el río.

Fuente(s): **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 47-48; **Techo**, *Historia de la Provincia*, t. 2, p. 222; **Lozano**, *Historia de la conquista*, t. 1, p. 404.

VI. *Año y lugar*: 1613; reducción de San Ignacio (Guayrá).

Shaman(es): Aticá o Miguel Atiguayé, cacique bautizado; repudia a su esposa y tiene muchas concubinas. Lleva alba y capa de plumas. Trae consigo un "coro de magos".

Prédica y acción: Cantos. Hay que matar o desterrar a los sacerdotes extranjeros y a sus sirvientes; volver a las antiguas costumbres, entre ellas, la poligamia. — Dice "misa" con una torta de mandioca y un vaso de chicha.

Seguidores: Se marcha de la reducción con 16 caciques y un gran ejército.

Final: Se arrepiente, pero reincide; muere en la selva entre sus concubinas.

Fuente(s): Carta de Diego de Torres al general Aquaviva, Córdoba, 8-4-1614, en *Cartas anuas*, t. 1, p. 324-331; **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 56-58; **Techo**, *Historia de la Provincia*, t. 2, p. 224-225; **Lozano**, *Historia de la Compañía*, t. 2, p. 370-373.

VII. *Año y lugar*: ca. 1613; reducción de San Ignacio (Guayrá).

Shaman(es): Taubicí, cacique venido de un pueblo distante a 20 leguas; tiene muchas concubinas; habla con el demonio y profetiza cosas futuras.

Prédica y acción: Procura apartar de la fe a los catecúmenos y recién bautizados. Se acredita por suponerse que ha enviado la enfermedad de cámaras a unos ladrones. Se marcha a su pueblo el día de Corpus, acompañado de gente a la que ha invitado, antes de la procesión y misa: desoyen los avisos del Padre y se burlan de ellos.

Seguidores: Indios gentiles y cristianos lo acompañan cuando regresa a su pueblo.

Final: Indios enemigos matan a Taubicí, por luchas intestinas, hacia el final del viaje.

Fuente(s): **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 45-47.

VIII. *Año y lugar*: 1616; pueblos de Pitún y Guarambaré.

Shaman(es): Paytara o Diego Pazai, indio bautizado, se dice "dios resucitado" y se autoriza con el difunto cacique Tanimbugazú, del cual dice que en el monte habla desde el "vientre de una india". — Secundado por el indio Bernabé en el pueblo de Guarambaré.

Prédica y acción: Canto y baile. La ley de los cristianos no es la verdadera. Deben matar cuantos animales tengan de los españoles y huir a los montes. Les recuerda sus antiguas costumbres (Tanimbugazú). Los indios desobedientes y los españoles —en caso de que ataquen— serán consumidos por rayos, diluvios y tigres (Bernabé). — Paytara les manda horadar los labios y les pone nuevos nombres; les cambia las mujeres.

Seguidores: Indios de ambos pueblos "pasan con él cantando y bailando".

Abandonan los nombres españoles y usan barbote. Huyen al monte con mujeres ajenas. Matan vacas, perros, etcétera.

Fuente(s): Aguirre, *Diario*, t. 2, 2a. parte: t. 19, N° 47-48, p. 342-344; Azara, *Geografía*, p. 14, 17-18; *Idem*, *Descripción*, t. 2, p. 251.

IX. *Año y lugar*: ca.1618; reducción de Loreto (Guayrá).

Shaman(es): "Mago", acompañado de una mujer y un esclavo, venido de la costa del Brasil; proclamaba ser "dios en tres personas, pues con su hálito había dado el ser al esclavo que tenía, y de ambos precedía la muchacha que llevaban, con la que se unían los dos carnalmente"; todo está sujeto a su voluntad: con su aliento puede "aniquilar el mundo y volver a crearlo" y es "verdadero señor de la muerte, de las mujeres y de las mieses". Lleva capa de plumas.

Prédica y acción: Viene del Brasil, predicando por donde pasa, "sonando castañuelas hechas de cráneos de cabra y saltando locamente". Asfixiará "con su respiración a los neófitos y misioneros".

Seguidores: "Aterróse el vulgo sencillo".

Final: Es azotado durante tres días y se desdice.

Fuente(s): Techo, *Historia de la Provincia*, t. 3, p. 16-18; Guevara, *Historia de la conquista*, p. 38-39 (ubica el episodio en la vecina reducción de San Ignacio).

X. *Año y lugar*: ca.1625; reducción —franciscana— de Itatí (Paraná).

Shaman(es): Juan Cuará, indio bautizado en Guayrá, con más de siete concubinas; exhorta: "tenedme por vuestra deidad".

Prédica y acción: Hay que apartarse de los sacerdotes, enemigos jurados de los indios. En el bautismo, la sal es veneno, y el óleo y crisma manchan. La confesión es medio de saber vidas ajenas. El matrimonio con una sola mujer apunta a que no se propaguen, para dominarlos mejor. No hay que adorar las imágenes de santos. Hay que vivir "según las antiguas costumbres, entre bailes y libaciones", y tener cada uno cuantas mujeres pueda alimentar. Si no le obedecen, los indios irán al "Paraná convertidos en sapos y ranas".

Seguidores: Indios de la reducción acuden todas las noches a su escondrijo para escucharlo. Dejan de frecuentar los sacramentos; tratan a los Padres con insolencia.

Final: Cuando es descubierto, huye hacia el norte. Sigue oponiéndose a la evangelización, pero, traicionado por una concubina, es conducido a Asunción y condenado a muerte.

Fuente(s): Techo, *Historia de la Provincia*, t. 3, p. 177-180.

XI. *Año y lugar*: 1625-1626; cerca de la reducción de Encarnación (Guayrá).

Shaman(es): "Sacerdotes y sacerdotisas", custodios y oráculos de los cuerpos ("secos huesos") de tres hechiceros resucitados, que han recobrado su "juvenil lozanía", conservados con adornos de plumería en "templos" *ad hoc*. Son superiores a los jesuitas quienes, aunque ministros de Dios, están sometidos a sus órdenes.

Prédica y acción: (mediante oráculos-custodios): No hay que escuchar a los Padres: ocasionan pestes y la sal exorcizada es veneno. Hay que huir de iglesias y destruir cruces. Hay que acudir a los templos de los hechiceros. Si los Padres lo maltratan —dice uno de ellos— hará caer fuego del cielo que los consuma, y crecer las aguas que inundarán la tierra.

Seguidores: Hombres y mujeres de la reducción, “de todo estado y varias condiciones”, incluidos los encargados de la catequesis. Los hombres se agitan como epilépticos y las mujeres custodian el fuego. Esperan alcanzar próspera salud. Creen obtener buenas cosechas porque el sacerdote, después de haber comido de ellas, les reparte lo que queda de las ofrendas de frutos de la tierra.

Final: Descubiertos los huesos por los Padres, son quemados en la plaza de la reducción, previo sermón ilustrativo y acto de contrición por los indios; los custodios logran huir.

Fuente(s): Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 115-122; Techo, *Historia de la Provincia*, t. 4, p. 71-76.

XII. *Año y lugar:* 1625 (*a quo*) - 1631 (*ad quem*); sierra de Ñuatingui (Guayrá). *Shaman(es):* Zaguacairi, indio monstruoso, “tenido por Dios”.

Prédica y acción: Da las lluvias y hace crecer las sementeras; si se enoja, hace lo contrario e impide “el concurso de los buenos sucesos”.

Seguidores: Lo temen y adoran caciques e indios del común, gentiles y “muy antiguos cristianos”, que acuden a verlo aun desde muy lejos.

Final: Los Padres lo atraen con dádivas a la reducción de Encarnación; lo ponen en ridículo ante el pueblo, y acaba siendo muy buen cristiano.

Fuente(s): Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay, San Cristóbal de N., ca.1640, en *Jesuitas... no Tape*, p. 201-202; Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 167-170.

XIII. *Año y lugar:* 1626-1627; reducción de Encarnación (Paraná).

Shaman(es): Un cacique que profetiza.

Prédica y acción: Pronto sus indios se apoderarán de toda la tierra; sujetarán a todos, incluidos los Padres, quienes servirán a los indios con el mismo rendimiento con que ellos les obedecen ahora.

Seguidores: Algunos indios se inquietan y le creen.

Final: Apresado por los Padres y castigado severamente, se arrepiente.

Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 270.

XIV. *Año y lugar:* 1626-1627; reducción de Santa María del Iguazú (Paraná).

Shaman(es): “Una india del Paraná”, se dice “madre de dios”.

Prédica y acción: Se presenta ante los Padres como tal.

Seguidores: Los indios no se quieren reducir.

Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 281.

XV. *Año y lugar:* 1627 (*ad quem*); región del Uruguay.

Shaman(es): “Hechicero del Uruguay”.— Secundado por otros hechiceros en quienes delega (v.g. uno de la reducción de Corpus).

Prédica y acción: Los Padres son mortales enemigos que quieren destruir la tierra: que asistan a la doctrina y recen las oraciones que les enseñan, pero que no confiesen, pues es para saber las intenciones.— Manda varas a otros hechiceros, sus delegados.

Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 364.

XVI. *Año y lugar*: 1627-1629; reducciones de Siete Arcángeles, San Pablo y Jesús María (Guayrá).

Shaman(es): Guiraberá, rey de los indios, dios creador del cielo y de la tierra. Es "dios y padre grande", y los jesuitas son "padres chicos". No consigue que un Padre le dé un alba; lleva "barba postiza, larga y blanca".

Prédica y acción: Anuncia al P. Ruiz de Montoya que se lo va a comer.— Acude a ver a los Padres; va echando bendiciones a modo obispal. Hace transformaciones: v.g. que los troncos parezcan hombres. Mata a los indios que lo visitan para mandarlos al cielo con embajadas. Reparte varas a todos los alcaldes y fiscales.

Seguidores: Los caciques de la comarca lo adoran por dios; otros le temen. Tiene 300 indios armados y una tropa de mancebas.

Final: Se convierte.

Fuente(s): Carta de Masseta a Mastrillo Durán, Jesús María, 25-1-1629 y Carta de Ruiz de Montoya (1630), en *Jesuitas... no Guairá*, p. 301-302 y 344-345, respective; Carta de Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 348-351 (el pasaje es de Ruiz de Montoya); *Ruiz de Montoya, Conquista*, p. 140-142; *Jarque, Ruiz de Montoya*, t. 2, p. 285-304.

XVII. *Año y lugar*: 1628; reducciones de Todos los Santos del Caaró y Asunción de Iyuhí (Uruguay).

Shaman(es): Ñezú, cacique de Iyuhí, se dice dios criador de los hombres y de todas las cosas; hace crecer las sementeras y es dueño de los tigres; tiene como veinte concubinas. Viste alba y casulla, tocado y pulseras de plumas.— Secundado por: Guarerá, Cuairabí, Carupé, etcétera.

Prédica y acción: El Dios de los Padres sólo es "el Dios de los españoles" y contrario a los suyos: él, Ñezú, que es el dios verdadero de sus antepasados, lo destruirá. Hay que matar a los Padres: con un bautismo falso —baño de los infantes diciendo fórmulas mágicas— le quitan niños que son suyos; les obligan a dejar sus varias mujeres. Hay que destruir iglesias, cruces, imágenes. Hay que conservar el ser de los antepasados; seguir con sus mujeres. Que sólo se oiga el sonido el sonido de "nuestros calabazos y tacuaras" (Cuairabí). Si no le obedecen, volverá el suelo lo de abajo arriba; hará que los cerros aplasten sus pueblos, que las tinieblas oscurezcan el sol y la luna, que haya pestes, que se destruyan los sembrados y que los tigres los coman; se echará a volar y, subiendo al cielo, mezclará los elementos.— "Se embravecía, rompiendo el aire con alaridos, dando patadas y saltos desacompañados por toda la casa." Rae la lengua y lava la cabeza, pecho y espalda de los bautizados con un líquido sacado de sí o con agua con cortezas de árboles; les pone nombres gentílicos y los bautiza en los pies con un líquido que dice sacar de sí. Manda matar por sus secuaces a los PP. Roque González de Santa Cruz y Alonso Rodríguez (Caaró) y al P. Juan del Castillo (Iyuhí), en este caso, porque los tigres antes mandados no le han obedecido.— Destruídos los Padres, anuncia: "ya se os criarán vuestras comidas"; ya nadie os obligará a no tener sino una mujer.

Seguidores: Hombres y mujeres lo veneran y temen los castigos con que amenaza. Mientras bautiza a los niños, las madres aplauden y "danzan al mismo tiempo un baile sagrado". Matan a los tres jesuitas; destruyen templos, altares, cruces, imágenes, despedazan misal y breviario, un cáliz

—cuyos fragmentos se cuelgan al cuello— y los ornamentos sacerdotales, que se visten.

Final: Indios adictos a los Padres luchan con los de Ñezú y los vencen; Ñezú, que huye, es muerto años después por unos ladrones.

Fuente(s): Información hecha por Fr. Juan de Gamarra, franciscano, sobre el martirio de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, San Juan de Vera de las Siete Corrientes.— Limpia Concepción de Itatín, 30-9/19-10-1630, en *Blanco, Documentación*, p. 379-440; Información de la vida y muerte de los PP. *id., id., id.*, por el P. Pedro Romero S. J., Candelaria - San Nicolás de Piratíní, 10/12-11-1631, en *Idem*, p. 443-457; P. Pedro Romero S. J. al gobernador Hermandarias de Saavedra, s.l.s.a., en *Idem*, p. 467-481; P. Francisco Vázquez Trujillo, provincial S. J., al general Vitelleschi, Buenos Aires, 21-12-1629, en *Idem*, p. 483-515; **Ruiz de Montoya, Conquista**, p. 229-235; **Techo, Historia de la Provincia**, t. 3, p. 315-334.

XVIII. Año y lugar: 1632; zona de Caazapaguazú; reducción de Apóstoles (Uruguay).

Shaman(es): Ibapirí, indio del norte del Uruguay, “cerca del Igay, en la parte que mira al Océano”; se dice verdadero dios. Viste ornamentos de celebrar misa y lleva un fragmento de cáliz (conserva, asimismo, un mosquitero de altar).— Secundado por un discípulo que, en Apóstoles, sigue artificiosamente a los Padres.

Prédica y acción: Todos los secuaces de los jesuitas perecerán por negarlo como verdadero dios. Desacredita el bautismo con motivo de una peste de viruelas; su discípulo amenaza con la muerte a los enfermos que se sacramentan (Apóstoles).— Lucha primero contra los indios gentiles de Caaró y Caazapaguazú que quieren recibir a los Padres (¿conexión con Ñezú: XV?); luego, contra los que se están reduciendo en Apóstoles.

Seguidores: Cuenta con “familiares”, a quienes arma. Atemoriza a los neófitos.

Final: Vencido dos veces por los indios adictos a los Padres, huye; más tarde se convierte, pero luego vuelve a las andadas; muere repentinamente.

Fuente(s): Diego de Boroa, *Anales de la Provincia del Paraguay desde 1632 a 1634*, Córdoba, 26-7-1635, f. 135r. y 136r. (Copia de las anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Chaco); **Techo, Historia de la Provincia**, t. 4, p. 95-98.

XIX. Año y lugar: 1634-1635; paraje del río Ibiá; reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín (Tape).

1. **Año y lugar:** 1634-1635; paraje de Ibiá; reducción de Jesús María.

Shaman(es): Yaguacaporú, cacique, se dice dios que ha hecho el cielo y la tierra, es dueño de la vida y de la muerte, puede formar rayos y producir el buen o mal tiempo.— En convivencia con el cacique Tayubay, que se dice divinidad.

Prédica y acción: Los Padres son encarnizados enemigos y su doctrina es falsa: predicán lo que no saben ni ven; desacreditan su autoridad divina al decir que Dios, criador de todas las cosas, está en el cielo. Hay que librarse de los Padres: matando a los más próximos, huirán los demás y sus secuaces. Hay que matar al P. Cristóbal de Mendoza para vivir como sus abuelos y que no les quiten las mujeres (Tayubay).

Seguidores: Se reúnen varios caciques y hechiceros. Con Tayubay al frente, dan muerte al P. Cristóbal: le hacen saltar los dientes y cortan los labios porque les sigue predicando; destrozan el crucifijo que lleva.

Final: Indios adictos a los Padres luchan con los matadores, y Tayubay es muerto. Yaguacaporú muere poco después. *Ver:* punto 2, sobre continuadores.

2. *Año y lugar:* 1635; paraje de Ibiá; reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín.

Shama(es): Liga de hechiceros de Ibiá: a. Chemboabaité (o Chemboartí), padre de Yaguacaporú; b. Yaguarabí, hermano de Chemboabaité; c. Ibapirí, se dice el hechicero del Igay resucitado (cfr. XVI); a b y c: se dice ser dioses, criar maizales y comidas, tener tigres y fantasmas a su mandado; d. India gigante que hace que el sol y los planetas den luz o dejen a oscuras, según su voluntad; e. Indio que se transforma en tigre y come a los que quiere; f. Apicayre, indio antropófago; g. Guirazú, hechicero principal, a quien llaman "Padre"; h. Un discípulo de Yaguacaporú, hijo del sol, que baja del cielo a hablarle y le ha dado poder sobre hombres, aves, peces y cuanto hay en la tierra; i. otros cuatro —¿o siete?— sin especificar en las fuentes.— Secundados por *yeroghiara*, i.e. danzantes (no obstante, el P. Díaz Taño aplica el término a los propios hechiceros, v.g. a Ibapirí).

Prédica y acción: No hay que recibir el cristianismo y hay que detestarlo si se lo ha recibido; burlas sobre las enseñanzas de los Padres. Acabarán a los indios cristianos, empezando por los vaqueros y remeros, mediante tigres y fantasmas (*ibitipós* e *itaquiceyas*) que tienen apercebidos; enviarán —anuncian en coincidencia con su efectiva aparición— una plaga de ratones sobre las comidas (Chemboabaité, Yaguarabí e Ibapirí). Ayudará a los indios exterminadores de Padres y neófitos poniendo ponzoña en sus manos y dejándolos con luz clara mientras las reducciones queden en tinieblas (India gigante). Se comerá a todos los cristianos, comenzando por misioneros y sacristanes (Indio-tigre). Se comerá a los Padres y a los indios cristianos (Apicayre). Asarán vivos al P. Mola y al H. Bernal, se los comerán y les sorberán los ojos; esclavizarán al P. Díaz Taño, hábil herrero, para que les arregle los utensilios y luego se lo comerán asado (Junta privada de la India gigante y siguientes).— Bautizan a su modo, en una especie de iglesia, poniendo nombres (Chemboabaité, Yaguarabí e Ibapirí). Les iava el cuerpo y dice: "Lávate para quitarte el bautismo que te han dado" (Ibapirí). Envían por toda la tierra (pueblecillos, chacaras) a los *yeroghiara*, quienes predicán "con danzas, bailes y cantos" (India gigante y siguientes).

Seguidores: Son muchos —hombres y mujeres—, procedentes del Cariroy, Pirayubí, Tebicuarí, de las reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín. Se mudan hombres y hacen de la banda (ca. 700 hombres de guerra). Al principio, comen a cuantos encuentran, luego sólo a los cristianos (especialmente niños, mujeres, algunos "varistas"). Marchan armados a atacar simultáneamente a las tres reducciones.

Final: Los indios adictos a los Padres van tomando prisioneros a algunos hechiceros que, ante los fieles reunidos en la iglesia, reconocen ser embusteros, etcétera. Vencen a otros cuando tratan de tomar las reducciones: mueren siete (India gigante; Indio-tigre, que es muerto a lanzadas mientras brama y salta como un tigre; Guirazú), tres son tomados vivos y dos huyen (Chemboabaité).

Fuente(s): Relación de lo sucedido en Jesús María en torno de la muerte del P. Cristóbal de Mendoza, s.l.s.a., en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 252, 263-272 (punto 1) y p. 252-259, 272-280 (punto 2); Francisco Díaz Taño S. J. al Superior, Jesús María, 26-9-1635, en *Jesuitas... no Tape*, p. 106-112 (punto 2); Diego de Boroa S. J. al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 556-559; 573 (punto 1) y p. 573-588 (punto 2); **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 263-269 (punto 1) y p. 271-274 (punto 2); **Techo**, *Historia de la Provincia*, t. 4, p. 355-363 (punto 1) y 369-373 (punto 2).

XX. Año y lugar: 1635; reducción de Jesús María (Tape).

Shaman(es): Un "hechicero", señor de las enfermedades y pestes.

Prédica y acción: Se halla escondido en el monte. Envía las enfermedades y pestes: así, la peste de cámaras de que ha muerto mucha gente.

Seguidores: Los indios lo temen y adoran.

Final: El mismo se enferma y muere de cámaras, habiendo sido socorrido, catequizado y bautizado por un Padre de la reducción.

Fuente(s): Relación de lo sucedido en Jesús María en torno de la muerte del P. Cristóbal de Mendoza, s.l.s.a., en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 280; Diego de Boroa al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 590-591.

XXI. Año y lugar: 1635; reducción de San Francisco Javier del Tobatín (Uruguay).

Shaman(es): Chemombé, profeta, viene desde el norte, del lado del mar, llamado por hechiceros de menor jerarquía.

Prédica y acción: En su casa, fuera de la reducción, hay "bailes y danzas". Incita a matar al Padre, a vivir como sus abuelos y seguir con muchas mujeres.— Va a buscar al Padre para matarlo pero no lo encuentra.

Seguidores: Muchos hombres, mujeres y muchachos de la reducción se juntan a escucharlo. Descubiertos, unos disimulan y los responsables huyen a los bosques, seguidos de la "horrra del pueblo" y de "muchachusma de niños que iban con sus madres".

Final: Chemombé y otros hechiceros son confinados a reducciones del Paraná arraigadas en la fe (Itapúa, Loreto). Chemombé intenta molestar y es castigado; por fin, muere aparentemente arrepentido.

Fuente(s): Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay, San Cristóbal de N., ca.1640, en *Jesuitas... no Tape*, p. 181-182; Diego de Boroa S. J. al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 707-708; **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 220-222.

XXII. Año y lugar: 1635-1636; reducción de San Carlos (Uruguay).

Shaman(es): Ñamandú, procedente del Brasil.

Prédica y acción: Canta y baila; por este medio volverá a los indios bestias y alimañas.— Procura volver bestia a un Padre con sus "cantos y embustes".

Fuente(s): Carta del P. Romero S. J., Santa María, 3-4-1636, en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 298.

- XXIII. Año y lugar:** 1645; entre los guarachapos (margen derecha del Paraguay)*. *Shaman(es)*: Mboroseni, procedente del otro lado del Paraguay (¿reducción de Santa María de Fe?), dice ser “una divinidad”; tiene varias concubinas. *Prédica y acción*: Reside entre indios que viven río arriba de los guarachapos. Como sacerdote y capitán, reparte a sus confidentes cruces de ministros de iglesia y varas de alcaldes. Amenaza a los indios con su cólera si aceptan la vida en reducción y el cristianismo. Deben seguir disfrutando de su libertad (poligamia, borracheras, guerras). Hay que matar al Padre advenedizo.— Convoca a un grupo de indios, que marchan río abajo y dan muerte al P. Pedro Romero —al que sacan la lengua y cortan los dedos— y al H. Mateo Fernández; luego se reparten los ornamentos sagrados. *Seguidores*: Unos 40 hombres marchan en busca de los Padres. *Final*: Los atacantes se dispersan. Nada se dice de Mboroseni. *Fuente(s)*: El provincial Francisco Lupercio de Zurbano al general Vitelleschi, Córdoba, 26-1-1646, en *Pastells, Historia*, t. 2, p. 128-132; *Techo, Historia de la Provincia*, t. 5, p. 277-286.
- XXIV. Año y lugar:** 1660; pueblo de Arecayá (riberas del Jejuí). *Shaman(es)*: Rodrigo Yaguariguay, cacique y corregidor, bautizado, acompañado de su mujer e hija, se proclama dios padre, y a las mujeres, Santa María y Santa María la Chica, respectivamente. *Prédica y acción*: Induce a conspirar a indios de todos los pueblos de la Provincia reunidos en Tapua con motivo de la construcción de un fuerte ordenada por el Gobernador: quitarán la vida a cuantos españoles pudieren y forzarán a irse a los demás; gozarán de su antigua libertad.— “Con cierta fórmula, casaba a los indios de su mano y a su antojo.” Les hacía usar “lavatorios de cáscaras y hojas de árboles” para averiguar el estragamiento de sus costumbres y que se les perdonaran los pecados sin confesión. *Seguidores*: Indios cristianos del pueblo de Arecayá y algunos del de Tobatí e indios infieles monteses, comandados por Yaguariguay, atacan y sitian al Gobernador y sus hombres en el pueblo de Arecayá. *Final*: Son debelados con trabajo. Yaguariguay y otros son condenados a muerte. *Fuente(s)*: *Lozano, Historia de la conquista*, t. 3, p. 333-360.

* Pese a tener lugar el movimiento en la margen derecha del Paraguay, lo incluimos en el elenco por provenir del Itatín el shamán-dios que lo promueve.

APENDICE II

Mitos guaraníes (Mbyá, Apapokúva, Chiripá)

Damos a continuación una visión eminentemente pragmática de ciertos mitos guaraníes en cuanto: a. sólo se recogen los elementos necesarios para situar en su contexto aquellos aspectos a que se alude en el punto sobre *Mitología, magia y sincretismo*; b. lejos de intentar una comparación de las distintas versiones, se toman de ellas —sin precisar la procedencia— los elementos útiles a la finalidad perseguida y se registran en bastardilla y entre corchetes algunas variantes. Las versiones manejadas son las recopiladas por Nimuendajú, Cadogan y Bartolomé en los cuatro trabajos que se consignan entre las *Obras citadas: Fuentes*; a los datos provenientes de ellos, se han agregado unos pocos tomados de los *Mesías indios* de Métraux (cfr. *Religión y magias*).

Ñandevurusú, que trae el sol en el pecho, lucha contra la oscuridad; hace nacer la tierra y le da un "palo cruzado" por sostén. Ñanderú-Mbaekuaá está a su lado. Ñandevurusú crea [o ambos encuentran] a la mujer, Ñandecy. Los dos tienen relaciones con ella, que espera un hijo de cada uno, Ñanderikeý y Tyvry [o uno solo, Kwarahy, que, muerta la madre, con algunos huesos de ésta da origen a su hermano Yacy]. [Una doncella caza una lechuza y la hace dormir a la cabecera de su lecho, desde donde el ave la golpea con sus alas en la cabeza: la lechuza es Namandú, y la niña queda embarazada de Pa'í].

Ñandevurusú planta maíz, que inmediatamente crece y fructifica. Manda a Ñandecy a buscar choclos; ésta se enoja porque cree que su marido se burla, y le anuncia que el hijo que espera es de Mbaekuaá [o no es solamente de Ñandevurusú]. Ñandevurusú, disgustado, toma sus pertenencias —maraca, palo cruzado y corona de plumas— y se marcha al cielo.

Ñandecy toma su tacuara y se va detrás de su esposo. Su hijo Kwarahy habla desde su vientre y le va indicando el camino que ha de seguir; pero en cierto momento se enoja, pues su madre lo ha regañado por pedirle reiteradamente flores, y la guía hacia el peligro [o no la guía más]. Ñandecy se extravía y llega al lugar de los Seres Primitivos, donde la recibe una vieja cuyos nietos le dan muerte e intentan cocinar a los gemelos [o a Kwarahy] para que los coma su abuela. Como fracasan, ésta decide criarlos con ella.

Los gemelos crecen al instante y comienzan a matar pájaros para alimentar a la vieja, a la que tienen por su madre hasta que en la selva un papagayo, enviado por Ñandevurusú, les cuenta lo que ha sucedido. Para vengarse, los dos hermanos comienzan a apresar mañosamente en una trampa, uno por uno, a los matadores de su madre y a arrojarlos al abismo. Luego, con el objeto de deshacerse de todos a la vez, tienden un puente sobre un curso de agua para que pasen a la otra orilla donde —según les hacen creer— se dan las buenas frutas: cuando todos los Seres Primitivos están sobre el puente, lo tumban y los hacen morir ahogados o comidos por los animales fluviales; sólo se salva una hembra preñada que empezaba a pasarlo. Una vez crecido el hijo de ésta, convive con él y se embaraza, pero no se vuelve a multiplicar la ralea de los asesinos de Ñandecy porque, en castigo del incesto [o de haber devorado a Ñandecy], el hijo que les nace no es hombre sino tigre, y lo mismo todos sus descendientes.

De allí en adelante, los dos hermanos corren diversas aventuras. Así, en cierta ocasión en que Charia [un Añag] está pescando, Kwarahy, para fastidiarlo, se sumerge en el agua y le tira del anzuelo; pero cuando Yacy va después a hacer lo

propio, se mete el anzuelo en la boca y, convertido en bagre, es sacado por el pescador, que le da muerte. Kwarahy, que observa cómo lo cocina, le pide que le deje los huesos: con ellos reconstruye a su hermano, hace que su alma se reencarne, y lo vuelve a la vida.

Finalmente, los dos hermanos resuelven subir al cielo, donde los espera su padre, Ñandevurusú, quien tiene consigo a Ñandecy, su mujer, a la que ha hecho revivir.

En cierto momento, Ñandevurusú resuelve destruir la tierra, que está vieja. Kwarahy retira el sostén sobre el que reposa, y se hunde. Sobrevienen el murciélago, que ha de comerse el sol, y el tigre azul, devorador de la luna y de los hombres; avanzan el gran fuego y la gran inundación. Sólo se salvan el shamán Guirapoty, advertido por Ñandevurusú de la inminente destrucción de la tierra, y sus fieles. Marchan hacia el mar, alimentándose en la huida merced al poder mágico de Guirapoty, pues no podían detenerse a sembrar y esperar la cosecha; llegados a la costa, cantan y danzan constantemente y, una vez alcanzado el estado de perfección, la choza en que se encuentran se eleva por el aire hasta asentarse en el cielo, al lado de la choza de Ñandecy. Quienes se hallaban en mala forma fueron convertidos en animales.

* * *

OBRAS CITADAS

I. Fuentes

- AGUIRRE, Juan Francisco de**, *Diario*, con prólogo de Felipe Barreda Laos, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 17-20, N° 43-50, julio 1947-junio 1949, Buenos Aires, 1949-1951, 4v. [ca.1795].
- AZARA, Félix de**, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, nueva ed., Asunción, Librería y Casa Editora de A. de Uribe y Cía., 1896, 2v. [1806].
- AZARA, Félix de**, *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*, ed. por Rodolfo R. Schuller, Montevideo, Museo Nacional, 1904. [1790].
- BARCO CENTENERA, Martín del**, *Argentina y conquista del Río de la Plata con otros acontecimientos de los Reinos del Perú, Tucumán y estado del Brasil*, con intr. de Carlos Navarro y Lamarca, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía. ed., 1912. [1a. ed.: 1602].
- BARTOLOME, Miguel Alberto** (recop. y trad.), *El ciclo de los gemelos* [textos Ava-Chiripá], en *Literatura guaraní del Paraguay*, compil. y prol. de Rubén Bareiro Saguier, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 165-180.
- BLANCO, José María**, *Documentación*, en *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhi*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 361-727.
- CADOGAN, León** (recop. y trad.), *Ayvú Rapytá (Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá)*, en *Literatura guaraní cit.*, p. 11-79.

CADOGAN, León (recop. y trad.), *Ywyra Ñe'ery (Fluye del árbol la palabra)* [textos Mbyá], en *Literatura guaraní* cit., p. 80-106.

Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, t. 1 (1609-1614) y t. 2 (1615-1637), con intr. de Carlos Leonhardt, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, 1927-1929 (*Documentos para la Historia Argentina*, v. 19 y 20).

Cartas de Indias, 2a. ed., Madrid, Atlas, 1974, 3v. (BAE, v. 264-266).

Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense, Buenos Aires, Comisión Oficial del IV Centenario de la Primera Fundación de Buenos Aires, 1941, 5v.

Enformação do Brazil e de suas Capitanías, 1584, en *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2a. ed., t. 6, N° 24, enero 1845, Río de Janeiro, 1865, p. 412-443.

GUEVARA, José de, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, t. 1, Buenos Aires, S. Oswald, 1882 (*Colección de obras, documentos y noticias inéditas o poco conocidas para servir a la historia física, política y literaria del Río de la Plata*, dir. por Andrés Bamas, 2a. serie, t. 1). [ca.1752-1767].

Información jurídica sobre la preciosa muerte del P. Luis de Bolaños, Buenos Aires, 12 y 15-10-1629, publ. por Raúl A. Molina, *La obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata*, en *Missionalia Hispanica*, año 11, N° 33, 1954, Madrid, CSIC, p. 511-517.

JARQUE, Francisco, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Victoriano Suárez ed., 1900, 4v. [1a. ed.: 1662].

Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640), intr. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.1).

Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641), intr. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.3).

Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758), intr. y notas de Helio Vianna, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.4).

LOZANO, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754-1755, 2v.

LOZANO, Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Casa Editora "Imprenta Popular", 1873-1875, 5v. (t. 2-4: 1874). [ca. 1730-1745].

NIMUENDAJU UNKEL, Kurt (recop.), *Leyenda de la creación y juicio final del mundo* [textos Apapokúva], trad. de Juan Francisco Recalde, en *Literatura guaraní* cit., p. 155-164.

NOBREGA, Manoel da, *Informação das terras do Brasil* [1549], en *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2a. ed., t. 6, N° 21, abril 1844, Río de Janeiro, 1865, p. 91-94.

PASTELLS, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*,

según los documentos originales del Archivo General de Indias extractados y anotados por ———, t. 2, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1915.

RUIZ DE MONTROYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 2a. ed., Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1892 [1a. ed.: 1639].

TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, trad. por Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía., 1897, Sv. [1a. ed.: 1673].

II. Estudios

ESPINOLA, Julio César, *A propósito del mesianismo en las tribus guaraní*, en *América Indígena*, v. 21, N° 4, octubre 1961, México, Instituto Indigenista Interamericano, p. 307-325.

LEVY-BRUHL, Lucien, *L'âme primitive*, 2a. ed., Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, nueva ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

LINTON, Ralph, *Nativistic movements*, en *American Anthropologist*, v. 45, 1943, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, p. 230-240.

MELIA, Bartomeu, *La création d'un langage chrétien dans les réductions des guaraní au Paraguay*, Strasbourg, Faculté de Théologie, 1969, 2v. (ed. mimeografiada).

MELIA, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986 (p. 31-41: *Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial*; p. 93-116: *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*; p. 127-155: *Roque González en la cultura indígena*).

METRAUX, Alfred, *Le caractère de la conquête jésuitique*, en *Acta americana*, v. 1, N° 1, enero-marzo 1943, Washington, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, p. 69-82.

METRAUX, Alfred, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, ed. póstuma establecida por Simone Dreyfus, trad. por Miguel Rivera Dorado, Madrid, Aguilar, 1973 (p. 3-34: cap. I, *Mesías indios*; p. 35-68: cap. II, *La antropofagia ritual de los tupinambás*).

METRAUX, Alfred, *Religion and shamanism*, en *Handbook of South American Indians*, ed. por Julian H. Steward, v. 5: *The comparative ethnology of South American Indians*, New York, Cooper Square Publishers, 1963, p. 559-599.

NECKER, Louis, *Indiens guaraní et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París, Editions Anthropos, 1979.

PERASSO, José A., *Entes míticos y shamanismo chiripá-guaraní*, en *La religiosidad popular paraguaya*, Asunción, Ediciones Loyola, 1981, p. 151-155.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos*

- mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo Veintiuno, 1969.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes*, en *Folia Histórica del Nordeste*, N° 6, Resistencia, Instituto de Historia UNNE - Instituto de Investigaciones Geohistóricas Conicet, 1984, p. 199-217.
- SCHADEN, Egon**, *Aculturação indígena*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora - Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- SCHADEN, Egon**, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, 3a. ed., São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária - Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- SUSNIK, Branislava**, *Los aborígenes del Paraguay*, t. 2: *Etnohistoria de los guaraníes. Epoca colonial*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-1980 y t. 6: *Aproximación a las creencias de los indígenas*, Id., id., 1984-1985.
- SUSNIK, Branislava**, *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-1971, 3v.
- SUSNIK, Branislava**, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982-1983, 2v.
- WALLACE, Anthony F. C.**, *Revitalization movements*, en *American Anthropologist*, v. 58, 1956, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, p. 264-281.

BIBLIOGRAFIA SOBRE MISIONES JESUITICAS (1983-1986)

La presente bibliografía, compilada por *Alberto A. Rivera*, recoge los últimos títulos publicados sobre el tema de las “misiones jesuíticas”. La misma no se extiende en otros comentarios, sino que se limita a indicar el *autor* y *título* de los trabajos, así como los *datos bibliográficos* y *tipográficos* indispensables.

I. LIBROS Y FOLLETOS

1. AMBROSETTI, Juan B.: *Dos estudios sobre Misiones*. Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay. Rápida ojeada sobre el territorio de Misiones. Est. prel. Alfredo S. C. Bolsi. Resistencia, IIGHI, 1984, 168 p. ilusts. (Documentos de Geohistoria Regional N° 2).
2. AZEVEDO, Ferdinand, S. J.: *Jesuítas espanhóis no sul do Brasil* (1842-1867). Present. Arthur Rabuske, S. J. En: *Pesquisas N° 24*. São Leopoldo (RS), Instituto Anchieta de Pesquisas, 1984, 231 p. ilust.
3. CARDIEL, José, S. J.: *Compendio de la historia del Paraguay* (1780). Est. prel. José M. Mariluz Urquijo. Buenos Aires, FECIC, 1984, 212 p.
4. CRAWFORD, Leslie: *La Provincia Uruguaya del Tape*, Montevideo, Ed. Grosur, Imp. Psicograf, (s. a.). 119 p. ilust.
5. ESCANDON, Juan de, S. J.: *Histórica da transmigração dos Sete Povos Orientais*. Trad. Arnaldo Bruxel, S. J. Rev. y present. Arthur Rabuske, S. J. Adv. Pablo Hernández, S. J. En: *Pesquisas N° 23*. São Paulo (RS), Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, 436 p.
6. FLORES, Moacyr: *Colonialismo e missões jesuíticas*. Porto Alegre, EST. Instituto de Cultura Hispánica de Rio Grande do Sul, 1983, 176 p. ilust.
7. FURLONG, Guillermo, S. J.: *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. 3 ed. Present. Víctor O. Marangoni, S. J. (Custodio de Nuestra Historia por José Antonio Sojo S. J.), Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador - Gráf. Yanina, 1984, 239 p. ilust.
8. GARAVAGLIA, Juan Carlos: *Mercado interno y económico colonial*. (Tres siglos de historia de la yerba mate.) México, Ed. Grijalbo, 1983, 507 p.
9. MAEDER, Ernesto J. A. (adv. y edit.): *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*, 1637-1639. Introd. Hugo Storni S. J., Buenos Aires, FECIC, 1984, 191 p.

10. ---: *La "Conquista Espiritual" de Montoya y su alegato sobre las Misiones*. Buenos Aires, Facultad de Teología de la UCA - Imp. De Genaro y García, 1986, 15 p. Separata de la *Revista Teología*, tº XXII, Nº 46, Buenos Aires.
11. MAGGI, Gustavo Adolfo: *Estado actual de los conjuntos jesuíticos en Misiones*. [Posadas], Direcc. Gral. de Cultura, (s. a.) 40 p. ilustr.
12. MORNER, Magnus: *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, 261 p. (La primera edición castellana 1968).
13. NIETO de RIOS, María A.: *Bibliografía jesuítica*. Pról. Angela Perié de Schiavoni. Posadas, Centro de Investigaciones Históricas Culturales - Inst. de Investigación - Fac. de Humanidades y Cs. Sociales de la UNAM, 1985, 73 h.s.n. (fotocopias encuadernadas).
14. PERASSO, José A.: *El Paraguay del siglo XVIII en tres memorias*. (Present. Bartomeu Meliá S. J.). Asunción, CEHILA - Tall. gráf. Editora Litocolor, 1986, 130 p.
15. SZABO, Ladislao: *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas (1729-1767)*. Buenos Aires, FECIC, 1984, 190 p.

II. ARTICULOS Y MONOGRAFIAS EN PUBLICACIONES PERIODICAS

16. *Anais I Jornada Regional da Cultura Missioneira*. Santo Angelo, FUNDAMES-FISACOM, 1985, 137 p.
Contenido: *Emeldo Schallenger, Conflictos coloniais e as missões. Uma avaliação das estruturas sócio-econômicas da Paraguai (Séculos XVI e XVIII)*, pp. 5-36; *Mario Simon, Historia dos sete povos - Resenha*, pp. 37-51; *Arno Alvarez Kern, Das aldeias guaranis ás missões jesuíticas: um processo de transformações culturais*, pp. 53-71; *Armindo Trevisau, Assimilação e originalidade na escultura missionera*, pp. 72-81; *Guido Henz, Pesquisa de campo*, pp. 82-90; *Fernando La Silva, Missões: alguns preceitos para a pesquisa arqueológica*, pp. 92-106; *Silvio Back, Socialismo biônico dos sete povos das Missões*, pp. 108-125; *Ruy Germano Nedel, Erros e acertos dos jesuítas nas Missões Orientais do Uruguai*, pp. 126-135.
17. ARAUJO, Ariel: *Misiones jesuíticas del Gran Chaco Gualamba. Su estado según un informe de 1777*. En: *Quinto Encuentro de Geohistoria Regional*. Agosto 1984. Formosa, Junta de Estudios Históricos y Geográficos, 1986, pp. 223-233.
18. ARVIZU GALARRAGA, Fernando de: *Problemas concretos sobre tributos y administración en los pueblos guaraníes de Uruguay y Paraná a finales del siglo XVIII*. En: *VII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires, 1 al 6 de agosto de 1983. *Actas y Estudios I*. Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires - Fac. Fil. y Letras - Dep. de Hist., 1984, pp. 109-119.
19. BOLSI, Alfredo S. C.: Véase asiento Nº 27.

20. BURNA, Ernesto Andrés: *Vestigios de la presencia jesuítica en San Carlos, Santo Tomé y Virasoro - Provincia de Corrientes*. En: Eldo S. Morresi y Ramón Gutiérrez (Direc.), *Presencia hispánica en la arqueología argentina*. Resistencia, Inst. de Hist. - Fac. de Humanidades - UNNE, 1983, vol. 2, pp. 447-454.
21. CERUTI, Carlos N.: *La reducción de San Francisco Javier* (Dto. San Javier, Pcia. de Santa Fe). En: E. S. Morresi y R. Gutiérrez, *Presencia...* op. cit., pp. 455-486.
22. ESTERAS, Cristina y GUTIERREZ, Ramón: *La misión de Juli y su influencia en las Misiones de Paraguay*. En: *Documentos de Arquitectura nacional y americana*. (s.n.t.), N° 17, pp. 53-58.
23. *Folia Histórica del Nordeste* N° 6. Resistencia (Chaco), Inst. de Hist. - Fac. de Humanidades - UNNE - IIGHI - CONICET - FUNDANORD, 1984 (1985), 273 p. En esta Revista se publicaron en forma íntegra los trabajos de los disertantes invitados y los resúmenes de las comunicaciones presentados en las Primeras Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas en 1984. Índice: Arno Alvarez Kern, *O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missioneiro*, pp. 11-31; Fernando Assunção, *Presencia e influencias de la Compañía de Jesús en la antigua Banda Oriental*, pp. 33-58; Rafael Carbonell de Masy, S.J., *Las "reducciones" como estrategia del desarrollo rural*, pp. 59-85; Ramón Gutiérrez, *La reducción de la Natividad de Acaray*, pp. 119-137; Clemente Mc Naspy, S.J., *Estado musical de las reducciones*, pp. 139-144; Andrés A. Pérez Diez, *Las misiones jesuíticas en los llanos de Mojos (Oriente boliviano) y el conocimiento etnográfico de la región*, pp. 145-156; Erich L. W. Edgar Poenitz, *La disolución de las Misiones: último capítulo*, pp. 157-180; Arthur Rabuske, S. J., *A "Coleção de Angelis" no Instituto Anchietano de Pesquisas, em São Leopoldo, RS (Brasil) ou a obra vital de Pe. Arnaldo Bruxel, S. J.: exposição de caráter informativo*, pp. 181-197; Daisy Rípodas Ardanaz, *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes*, pp. 199-217; Erneldo Schallenberg, *As missões jesuítico-guaranis: um projeto de sociedade colonial (séculos XVI e XVII)*, pp. 219-253; Resúmenes, pp. 255-273; Josefa L. Buffa, Aproximación a la "Historia natural del Gran Chaco" de José Jolí; Jorge Chichizola, S. J., La concepción filosófica subyacente en el proyecto de las misiones jesuíticas; Nora I. Echenique y Miriam M. Ferreyra, Alimentación y salud en las misiones jesuíticas; Mary Edith González, Las ruinas de Nuestra Señora de Santa Ana; Amalia Gramajo de Martínez Moreno, La Colección Gancedo de arte misionero paraguayo en Santiago del Estero-Argentina; Bartomeu Meliá, La obra lingüística de Montoya como fuente etnográfica guaraní; Pedro A. Mentz Ribeiro, O Tupiguarani no vale do rio Pardo e a influencia missioneira; Carmen Pires Migueles, Claudia Musa Fay y Paula Caleffi, Os meios de transporte nos "Sete Povos da Banda Oriental do rio Uruguai"; Alfredo J. Poenitz, Traducción y notas de la Carta Anua de 1644; Alberto A. Rivera, Bibliografía de "La decadencia de las misiones jesuíticas (1857) de Martín de Moussy; Luis H. Rolón y Martín Giesso, Los guaraníes y la reducción de Santa María del Iguazú. Santa María la

Mayor. Santa María de las Nieves. Santa María del Iguazú. Iguazú; María I. de Sousa Janela, Alicia B. Games y Lilia A. Guzmán, El indio. Protagonista de la historiografía jesuítica.

24. GUTIERREZ, Ramón y PESO, Linda Rosa (Coordinadores): *El patrimonio arquitectónico de los argentinos*. 2. Nordeste, Corrientes, Misiones, Chaco, Formosa, Buenos Aires, Sociedad Central de Arquitectos - Inst. Arg. de Invest. en Hist. de la Arq. y el Urbanismo, 1983, pp. 44, 59-61.
25. GUTIERREZ, Ramón: *Las misiones jesuíticas de guaraníes. Un ejemplo de planificación regional y urbana (Siglos XVII y XVIII)*. En: E. S. Morresi y R. Gutiérrez, *Presencia...* op. cit., pp. 535-546.
26. ---: Véase asiento N° 22.
27. MAEDER, Ernesto J. A. y BOLSI, Alfredo S. C.: *La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica (1768-1809)*. En: *Folia Histórica del Nordeste* N° 5, Resistencia, 1982 (1983), pp. 61-106.
28. ---: *Precursores de la zoología rioplatense: los jesuitas del siglo XVIII*. En: *Informe final IX Congreso Latinoamericano de Zoología*. 9-15 de octubre de 1983. Arequipa (Perú), 1983, pp. 123-126.
29. ---: *Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel (1822-1854)*. En: *Cuarto Encuentro de Geohistoria Regional*. 2-3 setiembre 1983. Resistencia. IIGHI - CONICET - FUNDANORD, 1984, pp. 207-226.
30. ---: *Antonio Ruiz de Montoya, apóstol de los guaraníes (1585-1985)*. En: *Criterio*. Año LVIII. Buenos Aires, 13.VI.1985, pp. 270-273.
31. ---: *Las misiones jesuíticas de guaraníes en el siglo XVII. Historia de los correntinos y sus pueblos*. Corrientes, 1986, Año I, tº I, fascículo 6º, pp. 154-156.
32. MORNER, Magnus: *Experiencia jesuita en el Paraguay: los hechos y los mitos, lo corriente y lo peculiar*. En: *Revista Paraguaya de Sociología*. Asunción, enero-abril 1985, Año 22, N° 62, pp. 127-135 (En adelante RPS).
33. MUÑOZ PEREZ, José: *Una crónica desconocida hasta ahora: el "Compendio de la historia del Paraguay (1780)" del jesuita José Cardiel*. En: RPS, pp. 165-177. Publicado además en: *Historiografía y Bibliografía americana*, Sevilla, 1985, vol. XXXIX, N° 1, pp. 111-126.
34. PESO, Linda Rosa: Véase asiento N° 24.
35. POENITZ, Alfredo J. Erich: *La ocupación espacial misionera al sur del Miriñay (1769-1810)*. En: *Cuadernos de Estudios Regionales*, Concordia, abril 1983, N° 4, pp. 51-84.
36. POENITZ, Erich L. W.: *Causas de la decadencia de las misiones postjesuíticas*. En: *Segundo Encuentro de Geohistoria Regional*. Posadas 9 y 10 de octubre de 1981. Posadas, UNAM - Fac. de Humanidades y Ciencias Sociales - Lic. en Historia, 1983, pp. 1-47.
Reeditado con el título de: *Causas de la decadencia de las misiones postjesuíticas. La investigación del Tte. de Gobernador D. Juan Valiente (1775)*. En: *Cuadernos de Estudios...* op. cit., N° 7, pp. 5-34.

37. ---: *La economía del Yapeyú postjesuítico*. En: *Cuarto Encuentro...* op. cit., pp. 379-402.
38. ---: *La Cruz*. En: *Historia de los correntinos...* op. cit., pp. 172-174.
39. ---: *Nuestra Señora de la Asunción de La Cruz. Repoblación de la reducción*. En: *Quinto Encuentro...* op. cit., pp. 223-233.
40. SUSNIK, Branislava: *La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas*. En: *Suplemento antropológico*. Asunción, diciembre 1984, pp. 7-17.
41. VARA, Alfredo (h): *Guaraníes y jesuitas*. En: *Historia de los correntinos...* op. cit., pp. 159-161.

CRONICA DE LA FACULTAD

I. CUESTIONES ACADEMICAS

1. En los días 14 de junio y 28 de agosto tuvieron lugar reuniones del claustro de profesores, para el estudio de la *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe.

En la primera de ellas expusieron el Pbro. Dr. Rafael Braun y los doctores Roberto Nicholson, Claudio Ruhlmann, Eduardo González Fabrizi, Alfredo Michelini, Emilio Sojo, Guillermo Marconi y Luis Augé.

En la segunda reunión expuso el titular de la Cátedra de Teología Moral de la Facultad de Teología, Pbro. Dr. Eduardo Briancesco. En ambos casos las exposiciones fueron seguidas de un amplio debate en el que participaron los profesores asistentes.

2. El Prof. Dr. Juan Guillermo Durán fue invitado a participar (con presentación de ponencia) en el *II Simposio Internacional "V Centenario del Descubrimiento de América"* (Madrid, 22-24 de abril de 1987), organizado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la Universidad de Salamanca. El programa se estructuró en torno al tema *Transculturación y liberación del indio*. Un equipo de investigadores españoles y americanos, mediante la presentación de quince ponencias, intentó interpretar y valorar el llamado *Catecismo del III Concilio Provincial de Lima (1584-85)*, en realidad un documento constitucional de América Latina, integrado por un grupo de obras de carácter pastoral, teológico, filosófico, jurídico, antropológico y filológico. La ponencia que presentó el Prof. Durán lleva por título: *El "Tercero Catecismo" como medio de transmisión de fe*.

3. En adhesión al "V Centenario", la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA, patrocinó la celebración del *II Encuentro Nacional de Investigadores y Docentes de Historia de la Iglesia Argentina*, que se realizó en la ciudad de Resistencia (Chaco) desde el 7 al 11 de septiembre de 1987.

La apertura del Encuentro estuvo a cargo de S. Excia. Mons. Carmelo Giacinta, Obispo de Posadas y Miembro del Equipo Episcopal de Teología.

El tema elegido para esta ocasión fue: *Las misiones jesuíticas de Guaraníes como experiencia de evangelización* (Paraguay, Misiones, Chaco, etc.). Se presentaron varias ponencias sobre este tema. Además, se propusieron futuros temas de investigación y se comunicaron experiencias docentes. El Encuentro concluyó con una visita a las reducciones de San Ignacio Mini, Loreto y Santa Ana (Misiones), y de la Santísima Trinidad y Jesús (Paraguay). El *III Encuentro* se realizará en 1989.

4. En preparación a la venida al país de S.S. Juan Pablo II, la Facultad de Teología organizó conjuntamente con el Seminario Metropolitano de Buenos Aires, una conferencia sobre la Encíclica *Laborem Exercens* dictada por el Prof. Rocco Buttiglione y el Pbro. Francisco Ricci, el 27 de marzo de 1987.

5. En La Falda (Córdoba) se llevó a cabo, del 3 al 7 de agosto de 1987, la *VII Semana de Teología*, organizada por la *Sociedad Argentina de Teología*, cuyo Presidente es el Pbro. Dr. Pablo Sudar, Vicedecano y profesor de la Facultad de Teología. El tema de la semana fue: *Teología y Praxis Pastoral*.
6. El Secretario Académico de la Facultad de Teología, Pbro. Lic. Alfredo H. Zecca, fue becado por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, para proseguir sus estudios teológicos en Alemania.
El profesor Pbro. Lic. Carlos María Galli fue también becado por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, por seis meses, como una etapa para los trabajos de investigación para el doctorado, sobre el tema "El Pueblo de Dios en los Pueblos del Mundo", trabajo a realizar en la Universidad de Tübingen (Alemania).
7. La Santa Sede, por Decreto de fecha 23 de septiembre de 1987, concedió la renovación de la afiliación del Seminario de la Diócesis de San Isidro (Bs. As.) a la Facultad de Teología.
8. Los días 23 y 24 de septiembre de 1987, se llevaron a cabo en la Facultad de Teología, las *Segundas Jornadas Estudiantiles* en torno al tema de la *Nueva Evangelización*, tema que había sido elegido y aprobado por la Asamblea Ordinaria del Centro de Estudiantes.

Fue numerosa y activa la participación del alumnado, el que en cada sector planteó la temática con diversas metodologías: audiovisuales, paneles con expositores invitados, debates grupales, reflexión a partir de encuestas, etc. Esto favoreció un fructuoso intercambio de ideas y experiencias.

9. NOMBRAMIENTOS:

- Ha sido nombrado Profesor Emérito de la Facultad de Teología, nuestro profesor Mons. José María Arancibia, designado Obispo Auxiliar de Córdoba.
- Se nombró titular de la Cátedra de Teología Pastoral al Pbro. Dr. Lucio Gera.
- Con motivo de los 40 años de la ordenación sacerdotal del Pbro. Dr. Lucio Gera y Mons. Dr. Rodolfo Nolasco, y de los 25 años de los Pbro. Dres. Rafael Braun y Domingo Krpan, se celebró la Santa Misa (concelebrada) el 26 de noviembre de 1987, y se los homenajeó reuniéndose en una comida todos los profesores de la Facultad de Teología.

II. COLACION DE GRADOS

El 1 de julio de 1987 tuvo lugar la vigésima quinta Colación de Grados Académicos de la UCA, obteniendo las siguientes distinciones como Bachilleres en Teología: Medalla de Oro, Gabriel Horacio Delgado; Diploma de Honor: Alicia Virginia Otano, Juan Bautista Ramírez, Oscar Román Delfino y Ernesto Narciso Narcisi.

III. CICLO DE LICENCIATURA: Seminarios y Cursos

- Curso: *Teología de Marcos: la sección de los panes*. Pbro. Lic. Francisco Bergant.

- Curso: *La gran historia deuteronomística*. Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Seminario: *2do. Isaías*. Pbro. Dr. Felipe Doldan.
- Seminario anual de Teología Dogmática: *El Dios de Jesucristo de Walter Kasper. Análisis y crítica de la Primera Parte*. Pbro. Dr. Ricardo Ferrara.
- Curso de Teología Patristica: *San Agustín. Aspectos históricos y teológicos*. Pbro. Dr. Luis Glinka.
- Curso Optativo de Teología Dogmática: *El Decreto Dignitatis Humanae del Concilio Vaticano II*. Pbro. Dr. Lucio Gera.
- Seminario Cuatrimestral de Teología Dogmática: *Instrumentum Laboris. Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos sobre el ser y misión del laico en la Iglesia*. Pbro. Dr. José A. Rovai.
- Método Teológico II: *Introducción a la Suma Teológica*. Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.
- Seminario: *Textos mesiánicos en el Antiguo Testamento*. R.P. Lic. Enrique Lapadula, SDB.
- Curso: *Metodología Científica*. Pbro Dr. Antonio Marino.
- Curso: *La Pasión según San Juan*. Pbro. Dr. Enrique Nardoni.
- Método Teológico I: *Hermenéutica Bíblica*. Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Seminario: *Exégesis Nuevo Testamento: San Pablo*. Pbro. Lic. Luis Rivas.

IV. ESTADISTICA

Alumnos del 1er. Ciclo: Bachillerato en Teología y Profesorado en Teología	522
Alumnos del 2do. Ciclo: Licenciatura en Teología . .	105
Alumnos del 3er. Ciclo: Doctorado en Teología	11
Total	638